

ترجمه
٦٧٢

ورقه عدد | سطر عدد
٢٨٤ = ٢٥

شرح مختصر ابن الحاجب

كتاب غاية الوصول وايضاح السبل

في شرح مختصر منتهى السول والامل

تصنيف الشيخ العلامة افضل الائمة ...

جمال الملة والدين ابو منصور الحسن بن الشيخ السعيد يوسف بن علي بن مطهر

ادام الله تعالى ايامه ... واعطاه ...

مجتهد الشيعة وله ... القواعد ... في علم الكلام كتاب ...

انتقل الى نوبة الفقير احمد بن محمد الشهير بشيخ زاده

انتقل الى نوبة الفقير محمد ...

عدد ٢٨٤ = ٢٥



علي

على الشيخ السعيد

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله ذي العزة والجلال والقدرة والكمال المنزه عن الاشباه والنظائر والامثال المقدس عن ادراك الحس وارتسام الخيال الذي خلق الانسان في احسن اعتدال من غير احتذاء لغيره ولا اقتداء بمثال وشرفه بالعقل المميز بين الحق والقبيح من الافعال وتمم ذلك المنن بارسال الرسل ليتضح له شرع الحرام من الحلال نحمده على اولانا من الافضال ونشكره على ما اعطانا من النوال ونستزيد من النعم في هذه الدنيا وفي المآل وصلى الله على سيد المرسلين المخصوص ببلوغ اقصى نهايات الكمال محمد المصطفى وعلى آله الخيرة المعصومين من الزلل في القول والفعال اما بعد فقد اطبق العقلاء واتفق العلماء على ان شرف النفس الانسانية بتكميلها في قوتيها العلمية والعملية سبب معد لتحصيل السعادة الاخروية وذلك عن تحصيل الانسان الشرائع السمعية والاقتداء بالاوامر الالهية وكان من لطف الله تعالى بالرعية نصب الاحكام الشرعية ولما توقفت الاحكام على حصرها وكيفية صفاته وعلى معرفة الصانع بها والنظر في ترابته وكان علم الكلام هو المتكفل بهذه المشار وجب تقدم العلم به على العلم بالاحكام ثم لما كانت الاحكام متلقاة من الخطاب الالهي مستفادة من الامر النبوي وكانت ضروب الخطاب تتكثر بتكثر العبارات متباينة في الدلالات وجب ان يوضع لكيفية استخراج الادلة قانون يرجع اليه ويعول عليه وذلك هو الفن الموسوم باصول الفقه ولما لطف الله تعالى لنا بالملاء بالاسرار والمناهج في المباحث العقلية وتحصيل العقائد اليقينية توجهنا بالطلب نحو المباحثة في هذا العلم ولما كان الكتاب الموسوم بمختصر منتهى السؤل والامل في علمي الاصول والجدل من مصنفات الامام العلامة جمال الدين ملك المناظرين ابي عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب قد احتوى من المسائل الغريبة والمباحث اللطيفة والايرادات اللائحة والاجوبة الواضحة على ما لم يوجد في المبسوطات ولم يستطع كثير من المطولات لانه قد بلغ في الاختصار الحد الاعجازي كاد يعد من الالغاز بالناظرية لا يحصل الا على قليل من معانيه صرفنا الهمة الى كشف غوامضه وايضاح اسراره واظهار ما التبس فيه من المشكلات وابراز

ما استتر

ما استتر من المعضلات على نحو ورد الشرح في هذا الكتاب بما نعهد عليه من المسائل بل اقتصرنا على حل معانيه وسميناه بغاية الوصول وايضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والامل معتصمين بالله تعالى ومتوكلين عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما اما بعد فاني لما رايت قصور الهمم عن الاكثار وميلها الى الايجاز والاختصار صنفت مختصرا في اصول الفقه ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد الاريب عن تفهمه راد والله اسال ان ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل وينحصر في المبادي والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد اقول المطلوب في اصول الفقه انما هو نظر في طرق الاحكام الشرعية وكيفية الاستدلال بها والاحكام الشرعية كما يلزم المجتهد يلزم غيره ولكل منهما طريق الى تحصيل ما كلف به فطريق المجتهد الاجتهاد وطريق غير المجتهد الاستفتاء والاجتهاد قد يكون بالادلة العقلية وقد يكون بالادلة السمعية فيحصل النظر في الادلة السمعية في هذا العلم واما الادلة العقلية فانها غير دالة على معرفة الاحكام عند المصنف فانه لا يقول بالوجوب العقلي وغيره من الاحكام ولهذا لم يجعل النظر في كيفية دلالته جزءا من هذا العلم وعند النظر في هذا العلم عن الاجتهاد وكيفيته ولما كانت الادلة السمعية قد تتعارض بان يكون عاما وخاصا او عاما وخاصا او مجملا ومبينا ولا يمكن ان يكون الى اصلين متنافيين وجب النظر في الترجيح واما النظر في المبادي فانما وجب لكون كل علم لا بد له من مبادي يبنى ذلك العلم عليها فوجب النظر في المبادي قال فالمبادي حده وفائدته واستمداده اقول المبادي لكل علم قد يكون تصورات وقد يكون تصديقات فالتصورات هي الحدود وهي اما حدود موضوع العلم او حدود اجزائه او حدود جزئياته او حدود اعراضه الذاتية والمصنف جعل الحد الذي هو المبدا ههنا تصور العلم وكون العلم محدودا بالحد المصنف فيه نظر فانه انما عرفه باضافته الى المعلوم واضافته الى المعلوم من الامور الخارجة عنه فان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة فيكون هذا

يبتني عليها غيرها

الذي ذكر في فصل الرسوم واما التصديقات ففي المقدمات التي يبنى العلم عليها وبيانها
انما يكون في علم آخر وهو المراد من الاستمداد من ذلك العلم واما الفائدة ففهم الغرض
من العلم وفي كونه من المبادي نظر قال — اما حده لقباً فالعلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية اقول —
اصول الفقه لفظ مركب من جزئين قد وضع في اللغة لمعنى وقد استعمل احد جزئيه
في العرف لمعنى آخر ثم ان مجموع اللفظين قد جعل علماً على علم خاص فلهذا المركب
اذن حدان احدهما بحسب اللقب وهو الذي جعل فيه مجموع اللفظين علماً على هذا العلم
والثاني بحسب الاضافة والتركيب والفرق بينهما ظاهر فان الاول لا التفات فيه
الى حال الاجزاء لانها علم ما وضع له وانما الالتفات لحال الاستعمال الطارئ
والثاني على العكس وقدم المصنف الحد بحسب اللقب على الحد بحسب الاضافة لكونه
هو المطلوب ههنا بالذات وذكر في تحديده العلم فانه جنس وقوله بالقواعد
اشارة الى الامور الكلية التي يبتني عليها غيرها وقوله التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام
احترز به عن القواعد التي يستنبط منها العلم بالماهيات والصفات وقيد الاحكام
بالشرعية ليخرج عنه الاحكام العقلية وقوله الفرعية عن ادلتها التفصيلية
ليخرج الاحكام الشرعية التي لا تكون فرعية وهذا الحد فيه نظر لاطباقه على علم
الخلاف قال — واما حده مضافاً فالاصول الادلة والفقه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال اقول —
هذا هو الحد بحسب المعنى الثاني وهو الذي ينظر فيه من حيث الاجزاء وتفسير الاضافة
على ما وضعت له وهذا الحد انما يتألف من حدود الاجزاء فانه لما كان المعنى مركباً
والمركب يستحيل معرفته بدون معرفة اجزائه من حيث جعلت اجزاء فالاصول هي
الادلة فان اصل كل شيء ما يستند اليه والمدلول يستند الى الدليل والفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال
فالعلم جنس وقيد بالاحكام ليخرج عنه العلم بالذوات والصفات وقيد
الاحكام بالشرعية ليخرج الاحكام العقلية وقيد الشرعية بالفرعية ليخرج
ما ليس بفرعي منها كالعلم بكون انواع الادلة حججاً وقوله عن ادلتها
التفصيلية ليخرج عنه اعتقاد المقلد وقوله بالاستدلال ليخرج علم
واجب الوجود وعلم الملائكة لا بالاستدلال قال — الفقه من باب الظنون فكيف
يجعلون جنسه العلم لانا نقول الظن انما هو في طريقه وههنا سؤال

وهو ان يقال الدليل اذا كان احدى مقدمتيه ظنية كان ظنياً فكيف يجعلون
الطريق ظنياً والفقه علماً والجواب ان نقول ان ههنا مقدمتين يقينيتين
تفيدان العلم بالاحكام الفقهية وهي ان المكلف متى بلغه الاخبار وغيرها
من الطرق حصل عنده ظن بثبوت ذلك الحكم وهذا يقيني وكل من حصل له ظن
بثبوت الحكم وجب عليه ذلك الحكم بالاجماع وهما ينتجان القطع بوجوب
الاحكام الشرعية قال — واورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول
المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري اقول — هذا سؤال
يرد على حد الفقه وتقريره انكم قلتم الفقه هو العلم بالاحكام فاما ان تريدوا
العلم ببعض الاحكام او تريدوا العلم بجميع الاحكام والقسمان باطلان اما الاول
فلعدم الاطراد اعني وجود الحد بدون المحدود فان المقلد الذي استفاد
بعض المسائل يكون قد وجد الحد فيه دون المحدود فانه لا يسمى فقيهاً مع انه عالم
ببعض الاحكام واما الثاني فلعدم الانعكاس اعني وجود المحدود بدون
الحد فان كثيراً من العلماء يسمون فقهاء مع عدم علمهم بجميع الاحكام الشرعية فانه
قد نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين منها لا ادري مع
انه كان فقيهاً والى هذا اشار المصنف بقوله لثبوت لا ادري ومن شرائط
الحد الاطراد والانعكاس فان التعريف بالاعم غير حاصل فكذا بالاخص
قال — واجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالادلة الامارات
وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع اقول — المصنف
اجاب عن هذا السؤال على تقدير كل واحد من قسمي المنفصلة اما على
تقدير ان يكون المراد البعض فالاطراد حاصل لان المقلد داخل في هذا الحد
لان المراد من الادلة انما هي الامارات والمقلد انما يستفيد الحكم من الامارة
الدالة على صدق المقلَّد وعلى هذا التقدير يكون المقلد فقيهاً ويطرد
الحد ويحتمل ان يكون مراد المصنف ان المقلد لا يكون فقيهاً لان المقصود من
الادلة هي الامارات وهي التي يلزم من النظر فيها ظن وجود الشيء والمقلد ليس
بناظر لكن هذا الاحتمال بعيد لان تعليله في خروجه عن الفقه بكون الادلة
امارات غير متجه في هذا والاولى ان يقال ان المقلد غير فقيه لانا شرطنا
في الفقه كونه عالماً بالاحكام التفصيلية من طريق الاستدلال واما

على التقدير ان يكون المراد بالاحكام الجميع والانعكاس ثابت لان المراد من العلم
ليس هو العلم بالفعل بجميع الاحكام بل هو الاستعداد التام القريب
من الفعل على معنى انه يكون مقتدرا على استخراج الاحكام الجزئية من
القواعد الكلية قال وأما فايدته فالعلم باحكام الله تعالى
اقول قد بينا ان اصول الفقه انما هو الطرق الى الاحكام
الشرعية فالمقصود منه تحصيل الطريق الذي به يتوصل الى معرفة الاحكام
الشرعية التي وقع التكليف بها لتحصل السعادة الاخروية قال
وأما استمداده من الكلام والعربية والاحكام اما الكلام فلتوقف
الادلة الكلية على معرفة الباري وصدق المبلغ ويتوقف على دلالة المعجزة
اقول العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها حجة لها شرعا
يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون معرفة الموجب
محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما وعلى معرفة صدق الرسول
الموقوف على دلالة المعجزة والبحث في هذه الامور انما هو في علم الكلام
فمبادي هذا العلم مبين في علم الكلام فلهذا العلم استمداد منه
قال وأما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة
عربية وأما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها بالحجة او نفيها والا جاز
الدور اقول الادلة التي تستفاد منها الاحكام
الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف دلالة
اللفظ على معرفة موضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص
والعموم والحذف والاضمار وغير ذلك مما يتبين في علم العربية فلهذا العلم
استمداد من ذلك العلم وأما استمداد هذا العلم من الاحكام فلان الناظر
في هذا العلم ناظر في طرق الاحكام فلا بد ان يكون متصورا لحقائق تلك
الاحكام فان الشيء الذي لا يكون متصورا يستحيل القصد الى اثباته او نفيه
ولا يراد هنا بالعلم بالاحكام العلم من جهة التصديق حتى يكون هذا العلم مستمدا
من العلم بوجود الاحكام لان العلم بالوجود انما يستفاد من الادلة فلو توقفت الادلة
عليها لزم الدور قال الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب
والذاكر

والذاكر وما به الارشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبري وقيل الى العلم به فتخرج الامارة وقيل قولان فصاعدا
حتى يكون عنه قول آخر وقيل يستلزم لنفسه فتخرج الامارة
اقول اصول الفقه هي ادلة الفقه والكلام فيها يحوج الى تعريف
الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والظن ومعرفتهما ومعرفة النظر بحسب
التصور فلهذا ذكر المصنف تعريف هذه الامور والدليل في اللغة يطلق
على المرشد والمرشد هو الناصب للدليل وقد يطلق على الذاكر للدليل
ويطلق ايضا على ما فيه دلالة وارشاد واما في الاصطلاح فقد يطلق
في عرف الفقهاء على ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري سواء كان
ذلك المطلوب علما او ظنا وانما قلنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
ولم نقل على ما يتوصل بصحيح النظر فيه لان الدليل الذي لا ينظر فيه لا يخرج
عن كونه دليلا لعدم النظر وقيدنا النظر بالصحيح ليخرج النظر الفاسد
وقولنا الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الذي يتوصل به الى مطلوب تصوري
واما الاصوليون فانهم خصصوا الدليل بما يفيد العلم وخرج الامارة
لانها تفيد الظن وقد حد الاوائل بانه قول مؤلف من اقوال يلزم عنها
قول آخر فالقول كالجنس وقولنا مؤلف من اقوال يخرج عنه القضية
فانها مؤلفة من مفردات وقولنا يلزم عنها قول آخر احتراز عن مجموع اي قضيتين
كانتا فانه لا يستلزم اخرى بنفسه القضيتين وهذا يشمل الدليل والامارة
ولذا قيد المستلزم بقولنا لذاته خرجت الامارة فانها لا تستلزم لذاتها
لان الامارة قد يحصل من دون حصول الشيء الذي عليه الامارة فان وجود
الغيم الرطب امارة لوقوع المطر وقد يتخلف عنه وكون الاستلزام
ذاتيا امتنع الانفكاك قال ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل
للمحكوم عليه ثم ثم وجبت المقدمتان اقول كل مطلوب تصديقي
فانه انما يكتسب بواسطة امر لا الذي كان المطلوب وهو نسبة المحمول الى
الموضوع اذا كانت مجهولة فلا بد من واسطة يتوسط بينهما يكون مستلزمة
للمطلوب وهو الحد الاوسط تكون ثابتا للموضوع ويكون المحمول ثابتا له

خصه بعرف بعضهم وقال الفاضل عضد الدين و اصطلاحا اما عند الاصوليين في يمكن التوصل اه

في عرف المنطقيين

فيحصل المقدمتان بان يحصل ان العالم حادث فاصل الاوسط وهو التغير
ويجعله محمولا على العالم موضوعا للحادث فيحصل مقدمتان احديهما العالم
متغير والثانيه وكل متغير حادث وهما تستلزمان المطلوب قال
والنظر الفكري الذي يطلب به علم او ظن اقول يطلق النظر
على النظر البصري ويطلق على النظر الفكري والمطلوب ههنا تعريف هو الثاني
فلهذا قيد المصنف بقوله الفكري وعرفه بانه الذي يطلب به علم او ظن وهو تعريف
له بحسب الفائده والتعريف التام ان يقال النظر هو ترتيب امور ذهنيه
يتوصل بها الى امر ذهني فالامور الذهنيه شامله للقياس والحد والامر الذهني
متناول للمطلوب الخبري في القياس والمحدود في الحد وقولنا الى امر ذهني اعم من ان يكون علما
او ظنا قال والعلم لا يحد فقال الامام لعسره وقيل لانه ضروري من
وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا واجيب
بان يتوقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور الثاني
ان كل احد يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره
او تقدم تصوره اقول اختلف الناس في ماهية العلم اختلافا
عظيما فانه هل يحد ام لا لا لخفاء حقيقته بل لشدة وضوحها فقال قوم
لا يحد واختلفوا فذهب امام الحرمين والغزالي الى انه انما لا يحد لعسره
فان تحديد الاشياء الظاهرة كالمدركات بالحس مثل رائحة المسك وطعم
العسل مما يعسر جدا فكيف يمكن ذلك والوقوف على الفصول من اصعب
الاشياء لاستماع مشاركة الخاصة للفصل في كثير من الاشياء ومشاركة العرض للجنس
في امور كثيره فلعل المذكور جنسا اشتبه بالعرض العام والمذكور فصلا
اشتبه بالخاصة واذا كان حال المدركات بالادراك كذلك فالادراكات النفسانية اشد
تعذرا في الحد فلذلك ال الى التجاوز في تعريفه الى المثال فقالوا شعر ان يقاس
الادراك بالبصيرة الباطنه بالادراك بالبصر الظاهر والى القسمة وهذا ضعيف فان
القسمة والمثال ان افادا التميز صلحا للتعريف الرسمي وان لم يفيداه لم
يصلحا للتعريف وذهب جماعة مثل الاوائل والمتاخرين ومنهم الامام فخر الدين
الرازي الى ان العلم لا يحد لانه ضروري واستدلوا بوجهين ذكرهما
المصنف ذكر تزييفهما

الوجه الاول

الوجه الاول ان ما عدا العلم من الاشيا انما يعلم بالعلم فالعلم اما ان يعلم بشي منها
او بنفسه وعلى التقدير الاول يلزم الدور وعلى التقدير الثاني يلزم منه تقدم الشي
على نفسه وهما محالان واجاب المصنف عن هذا الوجه بان قال نختار
الاول وهو ان يكون العلم مكتسبا من غيره قوله يلزم الدور قلنا ممنوع
فان جهة التوقف ههنا مختلفه فان غير العلم من المعلومات يتوقف تصوره على
حصول العلم بالغير لا على تصور العلم وتصور العلم يتوقف على حصول غيره لا على
تصوره فالحاصل ان العلم وغيره من الماهيات يتوقف تصور كل واحد منهما على
حصول الاخر فلا دور لاختلاف الجهات قال الوجه الثاني ان كل عاقل
يعلم وجوده ويعلم لذته والمه وان النار حارة والماء بارد وان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان الى غير ذلك من القضايا الضرورية وهذه علوم خاصة
واذا كانت العلوم الخاصة ضرورية كان مطلق العلم ضروريا لاستلزام ضرورية
العلم بالمركب ضرورية العلم بالبسائط واجاب المصنف عن هذا بان العلم بالخاص
حاصل ولا يلزم من حصول العلم بالشي العلم بالعلم بذلك الشي فانه لا يلزم من
حصول امر تصوره ولا تقدم تصوره قال ثم نقول لو كان ضروريا
لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان يكون كل معنى علما اقول
لما اجاب المصنف عن الدليلين المذكورين عارضهما بمعارض يدل على ان العلم غير
ضروري وهي مبنية على قاعدة ذكرها المصنف فيما بعد وهي ان التصور
الضروري هو الذي لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لا في الذات ولا في متعلقه
كالوجود والشي وهذه القاعدة مما اصطلح عليها هو وحده واذا عرفت
هذا فنقول لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا ويكون مساويا للوجود والشي
لانه لا يكون اعم منهما وهو ظاهر ولا اخص والا لكان مركبا واذا كان مساويا
للوجود والشي صدق على كل ما صدقا عليه وهما صادقان على جميع المعاني
فيكون السواد والبياض وغيرهما علوما وهو محال واعلم ان هذه المعارضة
ردية جدا اما اولا فلان البسيط ليس هو معنى الضروري ولا الجواب
يصدق على الضروري انه بسيط فان من المركبات ما يكون تصورها ضروريا
كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واما ثانيا فلانه لو سلم ان

الصوري فحينئذ يكون بسيطا لكن لا يلزم أن يكون مساويا للوجود والشيء ولو
كان أخص لكان مركبا قلنا ممنوع وإنما يلزم التركيب لو كان الخصوص بخصوص النوع
بحسب الجنس قال واختار الحكماء صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
فيدخل إدراك الحواس كالأشعري والأزيد في الأمور المعنوية أقول
لما أبطل المصنف المذهب الأول وهو أن يكون تصور العلم ضروريا واختار
المذهب الثاني وهو أن يكون كسبيا شرع في تحديده ونقل عن قدماء المعتزلة
حدودا مدخولة والذي ذكره ههنا أن العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض فقولنا صفة جنس وقولنا توجب تمييزا فصله عن سائر الصفات
التي لا تقتضي التمييز كالحيوة والقدرة وما شاكلهما وقولنا لا يحتمل النقيض
فصله عن سائر الاعتقادات واعلم أن هذا الحد كما يتناول العلم بالأمور
الكلية المعقولة يتناول الإدراك بالأمور الجزئية المحسوسة
بإحدى الحواس الخمس الظاهرة وقد نازع جماعة في أنه هل هو نوع من العلم
أم لا فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه من قبيل العلوم وقال قوم إنه
نوع مغاير للعلم والمصنف ذكر الحد على وجه يشمل القسمين على ما ذهب إليه
الأشعري وأشار إليه بقوله فيدخل إدراك الحواس للأشعري يعني كما
ذهب إليه الأشعري قوله والأزيد في الأمور المعنوية إشارة
إلى المذهب الثاني وهو قول من يجعل الإدراك نوعا مغايرا
للعلم فإنه يحد العلم بحد أخص مما ذكره وهو أن يزيد فيما ذكرنا قوله
في الأمور المعنوية فإن الإدراك الحسي إنما يتناول الشيء المحسوس والأمور
المعنوية إنما يدركها العقل قال واعترض بالعلوم العادية
فإنها تستلزم جواز النقيض عقلا وأجيب بأن الجبل إذا علم بالعادة
أنه حجر استحال أن يكون ح ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي
أنه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا أنه محتمل أقول هذا إيراد
يرد على حد العلم وهو أن يقال هذا الحد غير منعكس فلا يصلح للتحديد
بيانه أنه لم يصدق على العلم صفة توجب التمييز يصح مع احتمال النقيض وهذا
الحد لا يصدق على علوم كثيرة وهي جميع العاديات فإن الجبل يعلم أنه
حجر

حجر حال غيبتنا والبحر ماء وأنا حين خروجنا من منازلنا نعلم أن ما فيها من
الأواني لا ينقلب أشخاصا مع أن احتمال النقيض في الكل باق لأن الله تعالى قادر
على جميع هذه الأمور فلعل البحر ينقلب دما والحجر ذهبا حال غيبتنا ومع
هذا الاحتمال لا يصدق الحد مع أن المحدود ثابت وهو العلم وأجاب المصنف
عن هذا بأن الاحتمال لا نسلم أنه ثابت لأن البحر والجبل يعلم بالعادة أنهما لا ينقلبا
ويستحيل عليهما الانقلاب بالضرورة ومع هذا العلم كيف يبقى الاحتمال للنقيض والتجويز
العقلي الذي ذكرتم مسلم لكن لا يقدح في الجزم الحاصل فإن معنى التجويز ههنا
كونه في نفس الأمر ممكنا وتحقيق هذا أن نقول الممكن قد يكون ممكنا في الخارج وهو
الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه في الخارج وقد يكون ممكنا في الذهن على معنى
أن الذهن يجوز عنده كل واحد من الطرفين بدلا عن صاحبه ولا يلزم من ثبوت أحد
الإمكانين ثبوت الآخر فإن واجب الوجود إذا شك الذهن فيه أنه هل هو واجب
أم لا يجوز العقل فيه كل واحد من الطرفين والأول كذلك لم يلزم من إمكان انقلاب البحر والحجر
ذهبا إمكان الانقلاب في الذهن وهذا الجواب لا يخلو عن دخل قال
واعلم أن ما عنه الذكر الحكمي إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أو لا والثاني العلم
والأول إما أن يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره أو لا والثاني الاعتقاد فإن
طابق فصحيح وإلا ففاسد والأول إما أن يحتمل النقيض وهو راجح أو لا الراجح
الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقد علم بذلك حدودها أقول
الذكر الحكمي مثل قولنا قام زيد وزيد عالم والذي عنه الذكر الحكمي هو قيام زيد في
الذهن ومتعلقه هو قيام زيد في نفس الأمر وهو إما أن يكون محتملا للنقيض بوجه
ما كاحتماله في نفس الأمر أو عند الذاكر بتقديره أو بتشكيك المشكك أو لا يكون
محتملا لشيء من هذه الوجوه والثاني هو العلم ويشتمل أقسام العلم الجازم المطابق
الثابت والأول وهو الذي يحتمل النقيض بوجه ما قسمين الأول أن يكون محتملا
للنقيض في نفس الأمر وليس بمحتمل للنقيض عند الذاكر لو قدره وهذا هو الاعتقاد
فإن طابق المعتقد فهو صحيح وإلا ففاسد وإنما قال لو قدره احترازا عما
يحتمل متعلقه النقيض بتشكيك المشكك لا بتقديره الثاني أن يكون محتملا للنقيض عند
الذاكر كما أنه محتمل له في نفس الأمر وهذا يتم أقسام ثلاثة الأول أن يكون الطرف
المذكور أرجح من نقيضه وهذا يسمى الظن الثاني أن يكون نقيض المذكور أرجح

مثال المذكور وهو الوهم والثالث ان يتساوى الطرفان وهذا
هو الشك ومن هذا التقسيم ظهر حدود هذه الامور واعلم ان المصنف
قد جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن وفيه نظر لانه قوله الاعتقاد
ان كان مطابقا كان صحيحا لاشتراط الاعتقاد ان لا يكون محتملا للنقيض
عند الذاكر ويكون محتملا في نفس الامر بتشكيك المشككين والاولى ان يقال
ما عنه الذكر الحكمي اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون مطابقا اولا
والاول اما ان يكون ثابتا او لا والاول هو العلم والثاني هو اعتقاد
المقلد للحق والثالث هو الجهل المركب والذي لا يكون جازما
ان كان فيه الترجيح لاحد الطرفين فالراجح الظن والمرجوح الوهم والا فهو الشك
قال والعلم ضربان علم بفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى
تصديقا وعلما اقول هذه قسمة العلم الى التصور والتصديق
فقال المعلوم اما ان يكون مفردا او لا فالعلم به يسمى تصورا ومعرفة واما ان يكون نسبة
فالعلم به يسمى تصديقا وعلما كعلمنا بنسبة القيام الى زيد واعلم ان هذه القسمة
غير مطابقة لان التصور ليس علما بفرد لا غير ولا التصديق هو العلم بالنسبة
فان العلم بنسبة القيام الى زيد في مثل قولنا زيد قائم من باب التصور والتصديق
ليس الا الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها لا تصور النسبة قال
وكلاهما ضروري ومطلوب فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه
لامتناع التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه اي يطلب
مفرداته فيحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه
والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل اقول كل واحد من التصور
والتصديق اما ان يكون ضروريا واما ان يكون مطلوبا اي مطلوبا بالاكتساب
فالتصور الضروري هو الذي لا يتقدمه تصور يتوقف عليه هذا التصور الضروري
عليه ومثل هذا انما يكون في البسيط كالوجود والشيء وهو الذي امتنع التركيب
عنه وقال هذا اشار بقوله لامتناع التركيب في متعلقه يعني في متعلق التصور
الضروري اما المركبات فانها لا تتصور الا بعد تصور اجزائها فتصورها
متوقف على تصور اجزائها [illegible] فثبت ان التصور قد يكون مكتسبا

واعلم

واعلم ان هذا الذي ذكره المصنف ما اصطلح هو وحده فان التصور الضروري
كما يقع في المفردات يقع في المركبات نعم اذا كان تصور مفردات تلك
المركبات مكتسبا كان التصور مكتسبا واذا كان بديهيا فقد يكون
التصور بديهيا ثم قد يكون بعض البسائط يكتسب تصوره بالرسوم
فتعليل كون التصور ضروريا بكون متعلقه بسيطا ليس بشيء ومن
هذا ظهر ضعف قوله والمطلوب بخلافه اي يطلب مفرداته فيحد فان
المطلوب قد يكون بسيطا والحق ان التصور الضروري هو الذي لا يتوقف على
طلب وكسب والتصور الكسبي هو الذي يتوقف واما التصديق الضروري
فهو الذي لا يتقدمه تصديق يتوقف هو عليه بل انما يتوقف على تصور النفي
وعلى تصور الاثبات وتصور الاجتماع والارتفاع واما التصديق المكتسب فهو الذي يتوقف
على تصديق سابق عليه يكون دليلا على ثبوته كقولنا العالم حادث فان تصور العالم وتصور
الحدث لا يكفي في التصديق بل لا بد من واسطة يتبين بها المطلوب وهو التغير فنقول العالم
متغير وكل متغير حادث فيستفاد العالم حادث بواسطة هذين التصديقين السابقين
قال واورد على التصور ان كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب
واجيب بانه يشعر بها ويغيرها والمطلوب تحصيل بعضها بالتعيين واورد
ذلك على التصديق واجيب بانه يتصور النسبة بنفي او اثبات ثم يطلب تعيين
احدهما ولا يلزم من تصور النسبة حصولها والا لزم النقيضان
اقول هذا اشكال اورده بعض تلامذة افلاطون واجاب
عنه المعلم الاول ووجه الايراد ان المطلوب من التصورات والتصديقات اما ان
يكون معلوما واما ان يكون مجهولا والاول محال لان المعلوم حاصل والطلب
لا يتوجه الى الحاصل والا كان تحصيل الحاصل وهو محال والثاني محال ايضا
لان المجهول لا يقع به شعور وما لا شعور به يستحيل ان يكون النفس طالبة له
واجابوا عنه بما اجاب به المصنف ههنا ووجهه ان يقال هذه القسمة غير حاصرة فان المطلوب
يجب ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه اما في التصورات فان الماهية يكون متصورة
من جهة عارض كمن تصور ماهية الانسان من حيث انه ضاحك فان الضاحك
مفهومه انه شيء ذو ضحك فهو من حيث المفهوم شامل للانسان وغيره فاذا طلب
ماهية ماهية الانسان كان الطلب متوجها الى تحقيق الانسان من جملة ما صدق

عليه الضاحك من حيث المفهوم فالمطلوب ههنا معلوم من جهة صادق يصدق عليه وعلى
غيره من حيث المفهوم ومجهول من حيث هو هو فيطلب من تلك الجهة وهي جهة
التفصيل ولا تحسبن ان مفهوم الضاحك وان كان يحمل وجوده الا
في الانسان موضوع بازاء ما يصدر عنه الضحك من الاناسي فان الالفاظ الموضوعة
لا يدل الا على سبيل ما يصدر عنه الشيء فاما ماهية الشيء في نفسه فلا تعطيه
العبارة الا من خارج المفهوم فان قلت اذا كان المطلوب معلوما من وجه ومجهولا
من وجه لم توجه تلك الاشكال فان المعلوم لا يطلب ولا المجهول قلت نعم وانما
يطلب الماهية التي يصدق عليها هذان الاعتباران وحينئذ يسقط
السؤال واما في التصديقات فان المجهول فيها انما هو النسبة المعينة اعني
نسبة الثبوت او نسبة الانتفاء وهي معلومة من جهة التصورات ولا يلزم من تصور
نسبة الوجود والعدم حصول النسبة وايقاعها فانا نتصور النقيضين كما في
حالة الشك مثلا ولا يلزم حصول النسبتين والا لزم وجود النقيضين وهو
محال قال ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الحاصلة اقول
كل مركب فانه انما يتركب من اجزاء مترتبة نوعا ما من الترتيب سواء كان التركيب
خارجيا او ذهنيا فالاجزاء يتركب منها المركب وهي المفردات هي الاجزاء المادية
مثل قولنا العالم مؤلف وقولنا كل مؤلف محدث والترتيب المعنوي وهو
جعل العالم حدا اصغر والتأليف حدا اوسط والحدوث حدا اكبر هو الصورة
وهي الهيئة الحاصلة للمركب بعد انضمام الاجزاء وهي الجزء الذي بحصوله يحصل
المركب بالفعل واما الاجزاء المادية فانها لا تستلزم حصول المركب بالفعل بل
بالقوة قال والحد حقيقي ورسمي ولفظي والحقيقي ما انبأ عن ذاتيات الشيء الكلية ذاتياته
المركبة والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد واللفظي
ما انبأ بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر
اقول الحد في اللغة هو المنع وهو ههنا
مأخوذ من هذا المعنى فان الحد يمنع من دخول
شيء في الماهية او خروج شيء عنها وقد قسمه المصنف
ههنا الى ثلثة اقسام والاوائل يطلقون الحد على الاول

في الماهية او خروجه عنها وقد قسمه المصنف ههنا الى ثلثة اقسام والاوائل
يطلقون الحد على الاول لا غير وان اطلقوه على الباقيين فبنوع من المجاز
والاول هو الحد الحقيقي وهو الذي يتركب من ذاتياته مثل قولنا في حد
الانسان انه الحيوان الناطق بواسطة ذكر ذاتياته وهو ما نعني بالقيد
هذا بقولنا عن ذاتيات الشيء فهذا الحد قد انبأ عن ماهية الانسان
بواسطة ذكر ذاتياته وهي الحيوان والناطق وهما كليان وقد ركبا تركيبا
حصل بواسطته ماهية الانسان واحترز بقوله الكلية عن المشخصات في الحد
وهذا الحد انما يكون تاما اذا ذكر فيه جميع الذاتيات والثاني هو الحد الرسمي
مثل قولنا في تعريف الخمر انه مائع يقذف بالزبد فان هاتين الصفتين من عوارض
الخمر لا من ماهيته والتعريف بالعارض يطلق عليه اسم الرسم وقد انبأ هذا التعريف
عن الخمر ببعض لوازمه والثالث الحد اللفظي مثل قولنا في تفسير العقار انه الخمر
فان هذا التعريف في الحقيقة ليس تعريفا وانما تبديل لفظ بلفظ آخر مرادفه ملوح
في المعنى قال وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد
واذا انتفى انتفى اقول التعريف بالشيء شرطه المساواة بين المعرف
والمعرف لان المعرف اما اعم او اخص وكلاهما لا يصلح للتعريف اما
الاعم فلانه لا يفيد التمييز اذ قلت ان التعريف افادة التمييز فانك لو قلت
في تعريف الانسان انه الحيوان لم يحصل التمييز عن غيره من الحيوانات فلا يحصل الحد حاصل الاعم
فات التعريف واما الاخص فلانه اخفى من الاعم لان الاعم اكثر وجودا من الاخص
والمعرف اجلى وتعريفه بالاخفى يوجب عكس المساواة والمساواة
اعني ان وجود احدهما يستلزم وجود الاخر وعلى هذا يستلزم عدمه
وهذا هو معنى الاطراد والانعكاس فالاطراد هو الاستلزام في جانب الوجود
والانعكاس هو الاستلزام في جانب العدم قال والذاتي كما انه يتصور
فهو الذات قبلها فيهما كاللونية للسواد والحيوانية للانسان ومن ثم لم يكن للشيء
حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي اقول
لما ذكر ان الحد يتألف من الذاتيات احتاج الى تعريف الذاتي ما هو وقد ذكر القدماء
له خواص ثلثا احدها ما وقع به المصنف وهو الذي لا يمكن تصور الملزوم قبل
تصوره مثل اللونية للسواد والحيوانية للانسان فان تصور ماهية الانسان قبل تصور

ماهية الجنس محال لان تصور ماهية الانسان انما يتم بعد تصور اجزائها فلو كان
تعريف اجزائها بما جاء عنها في التصور لزم الدور ويلزم من هذه الخاصية ان لا يكون
للشيء حدان تامان لان الحد هو الذي يستلزم تصوره تصور المحدود فاذا
كان احد المعرفين حدا اكتفي في تصور الماهية فيحصل تصور الماهية وان لم يتصور الحد
الاخر فلا يكون الحد الاخر ذاتيا لان الذاتي لا يتصور سبق الماهية عليه في
التصور الخاصية الثانية ان الذاتي لا يعلل وحول لما هو اي لا يكون
علة مغايرة لعلة الماهية فان السواد ليس لونا بالفاعل بل الفاعل للسواد
هو الذي جعله لونا والى هذه اشار المصنف بقوله وقد يعرف بانه غير معلل
المعنى انه لا يفتقر الى العلة بل لا يفتقر الى علة مغايرة ه الخاصية الثالثة
التقدم من جانب الوجود الذهني والخارجي والتقدم الخارجي والذهني فان
الماهية المركبة لا توجد الا بعد وجود اجزائها ومتى عدم احد اجزائها
عدمت سواء كان بالوجود او العدم مستندا الى الخارج او الى الذهن وليس
هذا التقدم كما حاصل للخارج وحول لا يتميز فان الحي لو لم يكن موجودا
لكان العقل يقتضي هذا الترتيب والى هذه الثالثة اشار المصنف بقوله و
بالترتيب العقلي اي وقد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي قال ـــ
وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو وجزؤها المشترك الجنس والمميز الفصل
والمجموع منهما النوع اقول ـــ الطلب بما هو انما يتوجه الى طلب
تمام الحقيقة وتحققها الا يكون بمجموع ذاتياتها فالجواب يتعين ان يقع على
الوجه المطابق لما يقع في جواب ما هو الا تمام الماهية وتمام الماهية اما ان يكون
ذكر اجزائها المشتركة والمميزة فالمشترك كالحيوان في مثل تعريفنا
الانسان بانه الحيوان الناطق فهو الجنس والمميز وهو الناطق هو الفصل
والمجموع المركب من الجنس والفصل هو النوع واعلم ان كل مميز ذاتي
فهو فصل وليس كل مشترك جنسا فان من الاجزاء ما يكون مشتركا ولا يكون
جنسا كالفصول العالية والمتوسطة قال ـــ والجنس ان اشتمل
على مختلفة بالحقيقة وكلي المختلف النوع ويطلق النوع على ذي آحاد
مختلفة متفقة بالحقيقة فالجنس الوسط نوع

بالاول

بالاول لا الثاني والسافل بالعكس اقول ـــ الجنس كالحيوان هو الذي
يشتمل اشياء مختلفة بالحقائق كالانسان والفرس وغيرهما والاشتمال يستعمل ان يوجد عموم
ههنا بالمعنى الاخص من حيث التوجيه وهو استعمال المقول على ما تقوم به والا انتقض
بالعرض العام وهو مع هذا التفسير ينتقض ايضا بالفصول كالحساس والمتحرك
التام للجنس هو ان يقال انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو
من حيث هو كذلك واما النوع فانه يطلق على معنيين احدهما الاضافي والاخر
الحقيقي فالاضافي هو الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا
اوليا والى هذا اشار المصنف بقوله وكلي المختلف النوع يعني ان النوع بهذا الشرح
المعنى وهو كل واحد من المختلفات التي تقع تحت الجنس الذي عرفه بانه يشتمل
على مختلفات الحقيقة والحقيقي هو الكلي الذي يقال على كثيرين متفقين بالعدد فقط
في جواب ما هو والى هذا اشار المصنف بقوله ويطلق النوع على ذي آحاد متفقة
الحقيقة يعني من المقولات التي يقال في جواب ما هو والا ينتقض بالخاصة والفصل
الاخير والمصنف اشار الى الفرق بين هذين المعنيين بان كل واحد منهما قد يوجد دون
صاحبه اما وجود الاضافي بدون الحقيقي فكالجنس المتوسط كالجسم فانه نوع
اضافي لانه كلي يقال عليه وعلى غيره من الجواهر الجنس وهو الجوهر في جواب ما
هو قولا اوليا وليس بنوع حقيقي فان افراده مختلفة بالحقيقة لا بالعدد فقط
اما وجود الحقيقي بدون الاضافي فكالانواع البسيطة التي لا تندرج
تحت الجنس كالعقل عند من لا يجعل الجوهر جنسا فانه نوع حقيقي لكونه
مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد لا غير في جواب ما هو وليس بنوع اضافي
لامتناع اندراجه تحت جنس قال ـــ والعرضي بخلافه وهو اما لازم
عارض على اللازم ما يمتنع انفكاكه وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية
للثلاثة والزوجية للاربعة ولازم للوجود خاصة كالحدوث للجسم والظلمة
والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كالحمرة
الذهب اقول ـــ العرضي ما يقال بخلاف الذاتي وهو الذي يمكن
ان يتصور منها الا انه فعل فيه وهو ينقسم الى قسمين لازم ومفارق فاللازم
هو الذي لا يمكن انفكاكه وهو ينقسم الى لازم للماهية بعد فهمها كالفردية
للثلاثة والزوجية للاربعة فانهما من لوازم الثلاثة والاربعة

من حيث الماهية لا بالنظر الى الوجود وحينئذ فانا لو تصورنا المثلث والاربع
وكانا معدومين كان هذان الوصفان لاحقين بها لعدم فهمهما منها لا ادخال
للماهية والثاني لازم للوجود خاصة كالحدوث للجسم ووقوع الظل عند
مسامتته للشمس فان هذين الوصفين لا يلزمان ماهية الجسم من حيث هي فان
كثيرا من الناس يتصور ماهية الجسم ولا يتصور حدوثه ولا وقوع الظل فهما
لوجود الجسم لا لماهيته واما العارض فهو الذي يتصور مفارقته للماهية
وهو ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون مصاحبا له ثم لا يزول عنه كسواد الغراب
وسواد الزنجي والثاني يكون مفارقا له كصفرة الذهب والعرق ثم القسم الاول
من هذين القسمين ومن القسم الثاني فيسمى اللازم ان لازم الوجود يستحيل مفارقته
وهذا وان كان لا يفارق فانه يمكن مفارقته قال ... وصورة الحد الجنس
الاقرب ثم الفصل وخلل ذلك بنقص وخلل المثال خطأ وبعض اقول
الحد قول مؤلف من ذاتيات الشيء يشتمل على الجنس والفصل فهو مركب وكل مركب
فله اجزاء صورية واجزاء مادية فالاجزاء الصورية للحد ذكر الجنس الاقرب اولا ثم ما الجزء الصوري
الفصل ثانيا حتى يحصل صورة مطابقة لصورة الشيء والاجزاء المادية هي
الجنس والفصل والخلل الاول انما يكون بتقديم الفصل على الجنس وهذا يكون
نقصا في التحديد فان الحد التام هو الذي يشتمل على مجموع الذاتيات والناقص
ما اخل فيه ببعضها فاذا قدم الفصل اختل الجزء الصوري فصار الحد ناقصا بسببه
فان الحدود قد يكون تامة وقد يكون ناقصة والخلل في الثاني يقع على وجوه ذكرها
المصنف وحصرها في امرين خطأ وبعض فالخطأ ما يتعلق بالمعاني والبعض ما يتعلق
بالالفاظ قال ... فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل
العرض الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد وكتعريف
بنفسه مثل الحركة عرض نقلة والانسان حيوان بشر وكجعل النوع والجزء جنسا
مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة اقول ... هذا هو الخطأ
المختص بالحدود وهو يقع من جهة الجنس ويقع من جهة الفصل وقد يقع منهما
اما الاول فان يؤخذ بدل الجنس لازمه كاخذ الموجود والواحد جنسا
فنقول الانسان موجود ناطق او واحد ناطق او يؤخذ النوع فيجعل جنسا
كما نقول الشر ظلم الناس فان الظلم نوع من الشر جعل مكان الجنس فقيد
بكونه

كونه ظلم الناس او يوخذ الجزء فيجعل جنسا كما نقول العشرة خمسة وخمسة قال الحكمة
الاولى جزء من العشرة ذكرت مقام الجنس وقيدت بالخمسة الاخرى واما
الثاني فان يجعل العرض الخاص بنوع فصلا كما نقول الانسان حيوان ضاحك فالضاحك
خاصة للانسان اقيمت مقام الفصل فلهذا الحد يلزم منه عدم الانعكاس
فانه لا يلزم من نفي الضحك نفي الانسان واما الثالث فان يترك بعض
الفصول كما نقول الانسان حيوان ناطق من غير ان يذكر المائت فيه على راي من جعل
الناطق مشتركا بين الانسان والملائكة ويلزم من هذا الحد عدم الاطراد
فانه ليس كل حيوان ناطق انسانا ثم تعريف الشيء بنفسه كما نقول الحركة عرض نقلة
فان النقلة هي الحركة لكنه قد بدل فيه لفظ بلفظ او نقول الانسان حيوان بشر
فان البشر هو الانسان لكنه قد بدل منها اللفظ ولهذين المثالين مناسبة التمثيل
فانه يقع الخلل فيه من جهة الفصل قال ... ويختص الرسمي باللازم
الظاهر لا بخفي مثله ولا اخفى ولا بما يتوقف عقليته عليه مثل الزوج عدد
يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس
فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس اقول
هذه الاغلاط التي ذكرها لا يمكن ان يدخل في الحدود فلهذا ذكرها في الرسوم
فالرسم يجب ان يكون اعرف من المرسوم فان المعرف لا اخفى عنه فهذه والخلل
في هذا ان لا يذكر الاظهر بل اما المساوي في المعرفة والجهالة او الاخفى منه
يتوقف عقليته عليه فمثال الاول ان يقال الزوج هو العدد الذي يزيد
على الفرد بواحد فان الفرد يساوي الزوج في المعرفة والجهالة على راي من يقول
ان المتقابلين متقابلان بالضدين ومن يجعل المتقابلين متقابلي الملكة والعدم
يكون عنده الزوج اعرف وقد يقع مثال هذا التعريف لاحد المتضايفين بصاحبه ومثال
الثاني قولنا النار جسم يشبه النفس فان النفس اخفى من النار ومثال الثالث ان
يقول الشمس كوكب يطلع نهارا والنهار هو الوقت الذي يطلع فيه الشمس فلم يتوقف
كل واحد منهما المعرفة على صاحبه وهو دور واعلم ان كل واحد من هذه
الامور الثلاثة يسمى دورا ما قبله ولهذا رتبها المصنف على هذا المثال قال
والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمجازية و ... اقول

هذا الحد مشترك في الحدود والرسوم فان تحديد الشي لغيره اذا كان
بالفاظ يحصل منها التبصر على المعنى فيجب ان يكون ذلك اللفظ ظاهر الدلالة
على المعنى المراد منه والا لا يستغل الطالب للمهية بالطرق اللفظ ويصرفه ذلك عن
الالتفات الى المعنى قال وايضا الحد برهان لانه وسط يستلزم حكما على
المحكوم عليه فلو قدر في الحد لكان مستلزما عين المحكوم عليه وان الدليل يستلزم تعقل
ما يستدل عليه فلو ادى عليه الدليل لزم الدور اقول مقصود المصنف ان يبين
كيفية اقتناص الحدود فذكر ان الحد لا يكتسب بالبرهان فان بعض الاوائل خالف
فيه وذكر على ذلك دليلين الاول ان البرهان هو وسط يستلزم حكما على
المحكوم عليه فانا اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فالمتغير وسط استلزم حكما
على العالم مغاير له وهو المراد بالبرهان فلو كان الحد يستفاد من الوسط لكان
مستلزما عين المحكوم عليه فان الحد هو المحدود الثاني ان طلب الدليل انما يكون بعد تعقل
المدلول عليه فلو كان المدلول عليه يستفاد تعقله من الدليل المبني على تعقله
لزم الدور واعلم ان هذين الدليلين ضعيفان جدا اما الاول فان الحد و
المحدود متغايران في كيفية لا يكون ذكر واحد منهما كاشفا للاخر وان المحدود هو
الماهية والحد هو الاجزاء مفصلة ولا شك في المغايرة بين الماهية والاجزاء
واما الثاني فلان الدليل يكفي فيه تعقل المدلول عليه ببعض اعتباراته ومغايرة
جهة التوقف فلا دور بل الحق ان يقول لو استفيد الحد من الوسط لكان حمل الحد على الوسط
اما ان يكون حمل الحد على الوسط فيكون الوسط والمحدود متحدين في الماهية هذا خلف
او على ما صدق عليه الوسط فيكون الحد صادقا على امور متغايرة فان ما صدق عليه
الوسط اما ان يكون المحدود او لوازمه او عوارضه واما ان لا يكون حمل الحد به
ولا استفادة منه الحد بل بطلوا الحكم على المحدود قال فان قيل
فمثله في التصديق فان الدليل المصدق من على ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها اقول
هذا ايراد يرد على الوجه الثاني وقد اجاب المصنف عنه وتقرير الايراد ان يقال
انكم ذكرتم ان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فاذا طلب الدليل على حدوث
العالم وجب ان يكون متعقلا فلو استدل عليه لزم الدور فيلزم ان لا يكون التصديقات
غير مكتسبة بالبراهين وتقرير الجواب ان ذلك التصديق ليس على تعقل حدوث العالم
بل

بل على ثبوت الحدوث للعالم او نفيه والدليل لا يتوقف على ثبوت الحدوث او نفيه بخلاف
ما ذكر في الحدود قال ومنهم من منع الحد ولكن يعارض ويبطل علته
اما الاول مثل الانسان حيوان ناطق فيقصد بل لو لزم لغة لم يشتغل لتلك النطق
على ان تعريف الماهية اقول هذا شروع في كون الحد غير مكتسب بالبرهان
فان الحد لما كان غير مستفاد من الدليل لم يتوجه بل طريق المنازعة فيه ان
يعارض بحد اخر حتى يلجئ التفاوت بين الحدين من الرجحان والنقصان او يبطل
الحد بذكر الخلل فما يوجب ابطال الحد هذا في الحدود الحقيقية اما في
الحدود اللفظية فلم يقع الانسان في اللغة موضوع للحيوان لا الناطق او الطول
في الشرع موضوعة للافعال المخصوصة وجب عليه اقامة الدليل وهو النقل
عن اهل اللغة والشرع على ان الماهية اذا اراد تعريفها وما سيرجح حقيقتها
قال ويسمى كل تصديق قضية ويسمى في البرهان مقدمات اقول
التصديق هو الحكم اما بالايجاب او بالسلب وهو مرادف للقضية والخبر فالقضية
هي قول يقال لقائلها انه صادق او كاذب فاذا جعلت القضية جزءا من
القياس سميت مقدمة فالمقدمة اخص من القضية والخصوص حصل لها باعتبار عارض
عرض لها قال والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني
اما مبين جزئيته او كليته او لا فاصناف اربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة
كل منها موجبة وسالبة اقول هذا تقسيم للقضية باعتبار احد جزئيها
وهو المحكوم عليه وتحقيق القول فيه ان تقول المحكوم عليه في القضية وهو المقدم
اما ان يكون شخصا معينا او لا يكون والاول يسمى القضية شخصية وهي اما موجبة
او سالبة مثال الموجبة زيد كاتب ومثال السالبة زيد ليس بكاتب واما الثاني
فانه ينقسم الى قسمين الاول ان يكون الحكم على الافراد التي صدق عليها الموضوع
والثاني ان يكون الحكم على نفس الماهية والاول اما ان يكون الحكم فيه على جميع
الافراد واما ان يكون على بعضها واما ان لا يذكر فيه الكل ولا البعض والاول
يسمى القضية فيه كلية وهي اما موجبة او سالبة مثال الموجبة كل انسان
حيوان ومثال السالبة لا شيء من الانسان بحجر والثاني يسمى القضية جزئية وهي اما
موجبة او سالبة مثال الموجبة بعض الانسان [illegible] ومثال السالبة بعض الانسان

كاتب ومثال السالبة بعض الانسان ليس بكاتب والثالث يسمى القضية فيه مهملة
وهي اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا الانسان كاتب والسالبة كقولنا الانسان
ليس بكاتب واما الثاني وهو الذي يكون الحكم فيه على نفس الماهية فانه ينقسم على
قسمين الاول ان يكون الحكم على نفس الماهية من حيث هي لا باعتبار العموم ولا
باعتبار الخصوص ويسمى القضية الطبيعية والمتأخرون يذكرونها مثالها الانسان
نوع والحيوان جنس وهو خطأ فان النوعية والجنسية انما عرضتا للانسان والحيوان
باعتبار العموم العارض لهما الثاني ان يكون الحكم على الماهية باعتبار عروض
العموم لها وهذه لم يذكرها المتقدمون ونحن نسميها القضية العامة وهاتان
الاخيرتان لم يذكرهما المصنف لقلة فائدتهما ونحن لما تعرضنا للحصر وجب علينا
ايرادهما قال والمهملة في قوة الجزئية فاهملت اقول المهملة
في قوة الجزئية لانها لا تخلو اما ان يصدق كلية او جزئية فان كانت كلية صدق في هي
جزئية وان كانت جزئية صدقت جزئية فالمهملة يستلزم صدقها صدق الجزئية وكذلك
على العكس فان المحمول اذا صدق على شخص معين صدق على الماهية
الماهية فيستلزم صدق الجزئية صدق المهملة فاذن كل واحد من الجزئية والمهملة
يستلزم صدق الاخرى وهو المراد بقولنا المهملة في قوة الجزئية ولما كانت
المهملة في قوة الجزئية استغنى بالبحث عن الجزئية عن البحث عنها قال ومقدمات
البرهان قطعية لينتج قطعيا فان لازم الحق حق وينتهي الى ضرورية والا لزم
التسلسل اقول المطلوب من البرهان انما هو الحكم القطعي وهو
لا يحصل الا من مقدمات قطعية فان الحق يستلزم الحق قطعا وغيره لا يستلزمه
وانما قال وينتهي الى الضرورية لان تلك القطعيات ان كانت مستفادة من غيرها
كان حكمها حكمها في كونها قطعية لا في كونها كسبية بل يجب ان ينتهي الى مقدمات
ضرورية غنية عن الاكتساب والا لزم التسلسل او الدور وكلاهما محال لان
قال واما الامارات فظنية او اعتقادية ان لم يمنع مانع الا اللبس
بين الظن والاعتقاد وبين امرين ربط عقلي لزوال التمام قيام موجبهما اقول
الامارات اما ان يكون ظنية او اعتقادية تحصل بها ظن او اعتقاد اذا لم يمنع مانع
فان وجود المانع ههنا اذ لا لبس بين الظن والمظنون ربط عقلي لا بين

الاعتقاد

الاعتقاد والمعتقد فيجوز زوال الظن والاعتقاد مع قيام الموجب لهما
بخلاف البرهان الذي يفيد القطع فانه يستحيل زواله مع قيام موجبه قال
ووجه الدلالة في المقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلزم
موضوع الصغرى في محمول الكبرى اقول قد توهم بعض الناس ان الدلالة
هي الدليل وهو خطأ فان الدلالة نسبة بين الدليل والمدلول والنسبة مغايرة للمنتسبين
والاشبه المغايرة بين الدلالة والدليل معقول وجهه ان دلالة الدليل على المدلول
ان يكون الصغرى اخص من الكبرى فيندرج تحتها ويلزم موضوع الصغرى في محمول
الكبرى مثاله ان قولنا الانسان حيوان والحيوان جسم جعلنا موضوع الصغرى
هو الانسان وهو مندرج تحت محمولها ومحمولها وهو الحيوان جعلناه موضوعا
للكبرى فاندرج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى وكان اخص وكل حكم
صدق على افراد العام صدق على الخاص بالضرورة فصدق الجسم على الانسان
الذي هو بعض افراد الحيوان قال وقد يحذف احدى
المقدمتين للعلم بها اقول احدى المقدمتين ايضا قد يحذف وانما يحذف
مجموع المقدمتين على ما سيرد عليه سؤال وهو ان يقال اي يصدق قولنا الانسان
حيوان فهو جسم ولما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا والجواب عنه
ان يقال قولنا الانسان حيوان فهو جسم قياس حذف منه احدى مقدمتيه للعلم
بها وهو قولنا وكل حيوان جسم وقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
قياس حذف منه احدى مقدمتيه لوجود ما يدل عليها فان لفظة لما كان دالة
على مطلوب الاتصال الشرطي لكن على تسليم المقدم فكان القياس هكذا
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة واعلم انه قد يحذف
احدى المقدمتين للعلم بها لا في القياس البسيط بل في المركب وهو المسمى بالقياس
المطوي مثل ان يقول كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان وكل حيوان جسم
وكل جسم جوهر ينتج كل انسان جوهر لكن بواسطة مقدمات محذوفة فان قولنا
كل انسان حيوان جسم كبرى لصغرى محذوفة هي قولنا كل انسان حيوان وينتج
كل انسان جسم ثم نقول كل انسان جسم وكل جسم جوهر ينتج كل انسان

جوهر الذي هو المطلوب وهذه المقدمات قد عرفت للعلم بها قال
والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع و
الالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجود كون النقيضين
بتصور احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها الحدسيات
وهي ما يحصل بالعادات كاسهال المسهل واسكار المسكر ومنها المتواترات بالعادات خ
وهي ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكة اقول لما ذكر البرهان
وانه يتالف من مقدمات اما ضرورية ابدا واما منتهية الى الضروريات وجب عليه بيان
الضروريات ونعني ان نقول الحكم اما ان يكفي فيه مجرد تصور الطرفين ويقال له
الاولي كالعلم بان النقيضين لا يجتمعان فان من تصور النقيضين وتصور عدم الاجتماع
كفاه هذان التصوران في الحكم بان النقيضين لا يجتمعان واما ان لا يكفي بل لا بد
من استعانة ببعض القوى فتلك القوى اما ان تكون باطنة كادراك
الجوع والالم ويسمى المشاهدات الباطنة والوجدانيات ولا يفتقر هذا الادراك
الى العقل فانه قد يحصل للبهائم واما ان يكون ظاهرة فاما ان يكون وحدها كافية
او لا تكون فالاول هو المحسوسات كعلمك بان النار حارة والشمس مشرقة
وهذه ايضا لا تفتقر الى العقل والثاني لا يخلو اما ان يكون المعين لها هو تكرار
الاثر عقيب الملاقاة او نقل الاخبار المتواترة والاول هو الحدسيات كالحكم
بان السقمونيا مسهل للصفراء لتكرر وقوع الاسهال منها عقيب ملاقاة البدن والثاني
هو المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد وهذان القسمان لا بد فيهما من العقل
فان الحكم الاول انما حصل لوجود قياس عقلي وهو ان هذا الاثر لو كان اتفاقيا
لما كان دائما ولا اكثريا وهذا القياس هو الفارق بين هذا الحكم وبين الحكم
المستفاد من الاستقراء وكذلك الثاني فانه لا بد فيه من قياس وهو انه يمتنع
اطباق هذا الخلق الكثير على الكذب قال وصورة البرهان اقتراني
واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي
بخلافه اقول لما ذكر مادة البرهان شرع في بيان الصورة حتى يحصل
الاحاطة بتمام الماهية واعلم ان اركان البرهان انما يتالف من مقدمتين
فالمطلوب لا يجوز ان يكون احد تينك المقدمتين والا كان البرهان مشتملا على
المصادرة على المطلوب الاول وهو من باب المغلطات بل قد يكون جزؤه

من

من احدهما او خارجا والمقدمة التي تشتمل على قضيتين فانها تكون لا محالة شرطية فالاستثنائي
يشتمل على مقدمة شرطية احد جزئيها المطلوب او نقيضه وعلى مقدمة وضع او رفع
واما الاقتراني فانه الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل كما نقول
كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالنتيجة وهي قولنا كل انسان جسم غير موجود
بالفعل في القياس ولا نقيضها واما الاستثنائي فبعض المقدمات فيه وهو ان يكون
اللازم او نقيضه مذكورا فيه بالفعل كما نقول ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ثم نقول لكن الشمس طالعة فينتج فالنهار موجود فقولنا النهار موجود وهو عين
النتيجة جزء من الشرطية المذكورة او نقول لكن النهار ليس بموجود فينتج
فالشمس ليست طالعة وهو نقيض الموجود في القياس وفي هذا الكلام تساهل
وعليه شكوك ذكرناها في كتاب الاسرار قال والاول بغير شرط
ولا تقسيم ويسمى المقدمة موضوعا والاخر محمولا وهي الحدود والوسط
الحد المتكرر وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات الاصغر الصغرى وذات
الاكبر الكبرى اقول القياس الاقتراني ينقسم الى ما يتالف من الحمليات
ويسمى القياس الحملي والى ما يتالف من الشرطيات او منها ومن الحمليات ويسمى القياس
الشرطي والشرطيات اما ان يكون متصلات وهو المراد من قوله بغير شرط
يعني ان يكون القياس غير مشتمل على مقدمة متصلة واما ان يكون منفصلات
وهو المراد بقوله ولا تقسيم وحيث سمي الحملي وهو مشتمل على مقدمتين
اشتركتا في بعض الحدود وباينتا في الاخرى مثاله كل انسان حيوان وكل
حيوان جسم فالانسان هو المسند اليه يسمى الموضوع في الصغرى والحيوان
في الكبرى وهو المسند اليه يسمى الموضوع ايضا والحيوان المحمول على الانسان في
المقدمة الاولى يسمى المحمول وكذا الجسم في الكبرى وهذان حدان هما
طرفان والحد الاوسط بينهما وهو الحيوان هو المتكرر فانه قد وقع
محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى وموضوع هذا المتوسط
وهو الانسان يسمى الاصغر لاندراجه تحته ومحموله وهو الجسم يسمى الاكبر
لاندراج هذا تحته والمقدمة التي فيها الحد الاصغر تسمى الصغرى والمقدمة
التي فيها الحد الاكبر تسمى كبرى قال ولما كان الدليل

قد يقوم على ابطال البعض والمطلوب بعضه وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه
احتيج الى تعريفهما فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس
اقول مثال الاول كالنقيض في الاقيسة الخلفية ومثال الثاني كما يقع في اشكال
الادلة المغالط للاول والتعريف الذي ذكره للتناقض تعريف بالحد والتعريف
التام ان يقول التناقض هو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته
صدق احداهما وكذب الاخرى فالاختلاف جنس يقع فيه اختلاف المفردات واختلاف
القضايا في اختلاف القضايا ما قد يكون بالسلب والايجاب وقد يكون بغيرهما وانما ذكرنا
الاختلاف بالسلب والايجاب ليخرج عنه قولك هذا الموجود واجب هذا الموجود
ممكن فانهما قضيتان يلزم من صدق احداهما كذب الاخرى وبالعكس وليستا متناقضتين
وهذه الصورة داخلة في التعريف الذي ذكره المصنف وانما ذكرنا قيد الذات
ليخرج مثل قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما قضيتان اختلفتا بالسلب
والايجاب يلزم من صدق احداهما كذب الاخرى وبالعكس لكنهما غير متناقضتين
لان الاقتسام ليس لذات الاختلاف بل لان الانسان يرادف الناطق وليس حرف النفي
وسلب الاخص المساوي معاند في الصدق والكذب وهذه الصورة ايضا داخل
في الحد الذي ذكره المصنف وما ذكرناه لحن هو المطبوع على حد التناقض
وهو الذي ذكره المتقدمون قال ـــــ فان كانتا شخصيتين فشرطها ان تكون
نسبة اختلافهما في جميع الا النوع والاثبات فيتحد الجزآن بالذات والاضافة والجزء
والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط اقول ـــــ العقيدة
الشخصية التي موضوعها شخص معين وشرط التناقض فيها الاتحاد في كل شيء الا النفي
والاثبات واشار الى تحقيقه باعتبار اتحادها في التي ذكرناها وهي
الذات في كل واحد منها حتى يكون الموضوع والمحمول في كل واحد منهما هو الذي هو
في الاخرى فانا لو قلنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب فان لم يتحقق اتحاد الموضوع
لا يلزم التناقض فانه قد يصدق زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب وكذلك الاختلاف
المحمول قد يصدقان كالقول زيد كاتب زيد ليس بنجار والاضافة فانك لو قلت
زيد اب اي لعمرو زيد ليس باب اي لخالد كانت الاضافة مختلفة فان كان ابو عمرو ومعلنه
ابن خالد جاز صدقهما والكل والجزء فانك لو قلت الزنجي اسود اي بعضه
الزنجي ليس باسود اي كل اجزائه كان الجزء والكل مختلفين فيهما وجاز صدقهما
القوة اما الفعل فانك لو قلت الخمر مسكر اي في الدن اي بالقوة الخمر ليس بمسكر
في الدن

في الدن اي بالفعل اختلفت القضيتان بالقوة والفعل وجاز صدقهما والزمان فانك لو قلت
زيد موجود اي في هذا اليوم زيد ليس بموجود اي في الامس لم يلزم التناقض
لاختلاف الزمان المقتضي اختلاف الحكم في الحال فانك لو قلت زيد موجود اي
في الدار زيد ليس بموجود اي في السوق لم يلزم التناقض لوقوع الاختلاف في
الحكم لاختلاف المكان والشرط فانك لو قلت الاسود مفرق للبصر اي بشرط
البياض الاسود ليس بمفرق للبصر اي بشرط زوال البياض لم يقع التناقض لاختلاف
الحكم بسبب تغاير الشرط اما الاتحاد في غير هذه الامور المعدودة وجعلت
واحدة منها لزم التناقض فيهما قال ـــــ ولا بد من اختلاف الموضوع في الكم
لانه ان اتحد جاز ان يكذبا في الكلية مثل كل انسان كاتب لا انسان بكاتب بل الحكم بعرض خاص بنوع ونفرقا
في الجزئية لانه غير متعين اقول ـــــ الا ان العقيدة الشخصية كانت محصورة وجب
ان يلزم اختلاف الموضوع في الكلية والجزئية حتى يكون في احدى القضيتين كليا وفي الاخرى
جزئيا حتى يقع بينهما التناقض فانهما لو اتحدا في الكلية او الجزئية جاز كذبهما ان كانتا
كليتين مثل ان نقول كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فان
الكتابة بالفعل لما كانت مختصة بالانسان لم يصدق سلبها عنه ولما كانت من
الخواص القاصرة لم يصدق ايجابها على كل افراده واذا كانتا جزئيتين جاز صدقهما
كما في هذه الحالة بعينها فانه يصدق بعض الانسان كاتب بالفعل وبعضه ليس
بكاتب لان الموضوع هاهنا غير متعين حتى يلزم تواردا لسلب والايجاب على شيء
واحد فاعلم ان هذا الشرط وحده غير كاف بل لا بد مع ان يتعلق به الشروط
المذكورة في الشخصية قال ـــــ فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض
الجزئية المثبتة كلية سالبة اقول ـــــ لما بينا ان التناقض مطلقا لا بد ان يكون من
المخالفة في الكيف وبينا انه لا بد في المحصورات مع المخالفة في الكم ايضا
ظهر ان نقيض الكلية المثبتة اعني الموجبة جزئية سالبة حتى يكون الجزئي مخالفا للكلي
وهو اشارة الى المخالفة في الكم والسلب مخالفا للايجاب وهو الاشارة
الى المخالفة في الكيف وبالعكس ونقيض الجزئية الموجبة كلية سالبة ونقيض قولنا
كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وبالعكس فان احدى القضيتين اذا
ناقضت اخرى كانت الاخرى مناقضة للاولى ونقيض قولنا بعض الانسان
حيوان لا شيء من الانسان بحيوان وبالعكس المصنف لم يذكر نقيض الجزئية

وفي ذكره تطويل لا يليق ايراده ههنا وقد ذكرناه في كتاب الاسرار على الاستقصاء
قال — وعكس كل قضية تحويل جزئيها على وجه يصدق اقول
لما فرغ من التناقض شرع في بيان العكس المستوي وحدّه بانه تحويل جزئي
القضية على وجه يصدق ومثال هذا انا اذا عكسنا قولنا كل انسان حيوان كان
هو قولنا بعض الحيوان انسان فقد كان الانسان موضوعا في الاصل والحيوان
محمولا وفي العكس جعلنا الحيوان موضوعا والانسان محمولا فقد حولنا كل واحد
من جزئي القضية الى مكان صاحبه وقد عرّف العكس بعض القدماء بانه عبارة
عن جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا وهذا الحد يختص بالحمليات والذي ذكره
المصنف يعم الحمليات والشرطيات كما يعكس قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
الى قولنا قد يكون اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة فقد جعلنا المقدم في الاصل
تاليا في العكس والتالي في الاصل مقدما في العكس واعلم انه يشترط في العكس
الموافقة في الكيف اصطلاحا ولم يذكره المصنف ويجب ايضا الموافقة
في الصدق لا نعني ان العكس يجب ان يكون صادقا بل نعني انه متى صدق
الاصل صدق العكس فان العكس لازم للاصل وكذب اللازم مع صدق الملزوم محال
وهذا الشرط ذكره المصنف بقوله على وجه يصدق ولا نريد بالصدق ههنا
الصدق الفعلي بل على ما فسرنا وبعض العلماء يشترطون الموافقة في الكذب ايضا
وهو خطا فان كذب الملزوم لا يوجب كذب اللازم وانما قولنا كل حيوان
انسان كاذب مع صدق قولنا بعض الانسان حيوان قال — فعكس
الكلية الموجبة جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة بمثلها وعكس الجزئية الموجبة مثلها
ولا عكس للسالبة الجزئية اقول — الكلية لا تخلو اما ان تكون موجبة او سالبة
والجزئية لا تخلو ايضا عن احدهما فحصل اربعة انواع على ما مر فالموجبة الكلية
لا تنعكس كنفسها في الكم ولكن عكسها الى موجبة جزئية اما المتابعة في الكيف
فلما ذكرناه اولا واما عدم متابعتها في الكم فلانه يصدق كل انسان حيوان ولا
يصدق كل حيوان انسان وحاصله ان المحمول قد يكون اعم من الموضوع
ويستحيل حمل الخاص على كل افراد العام بل تنعكس جزئية مثلا لو لم يصدق
بعض

بعض
ج ب في عكس قولنا كل ب ج لصدق نقيضه وهو لا شيء من ج ب ونجعله كبرى للاصل
صغرى هكذا كل ب ج ولا شيء من ج ب ينتج لا شيء من ب ب وهو محال والسالبة
الكلية تنعكس كنفسها في الكم لانه اذا صدق لا شيء من ج ب صدق لا شيء من ب ج و
الا لصدق بعض ب ج ونجعله صغرى فنقول بعض ب ج ولا شيء من ج ب الاصل
ينتج بعض ب ليس ب هذا خلف واما الموجبة الجزئية فتنعكس كنفسها في الكم و
الكيف لانه اذا صدق بعض ج ب صدق بعض ب ج والا لا شيء من ب ج ونجعله كبرى
للاصل فنقول بعض ج ب ولا شيء من ب ج ينتج بعض ج ليس ج هذا خلف واما
السالبة الجزئية فلا تنعكس لانه يصدق ليس كل حيوان انسانا ولا يصدق ليس
كل انسان بحيوان وفي الشرطيات المتصلة على هذا المنهاج فانه اذا صدق كلما كان
او قد يكون اذا كان ا ب فج د صدق قد يكون اذا كان ج د فا ب والا لصدق نقيضه
وهو ليس البتة اذا كان ج د فا ب ونجعله كبرى للصغرى وينتج ليس البتة او قد يكون
اذا كان ا ب فا ب وهو محال وكذلك اذا صدق ليس البتة اذا كان ا ب فج د
صدق ليس البتة اذا كان ج د فا ب والا فقد يكون اذا كان ج د فا ب وينتج مع الاصل
قد لا يكون اذا كان ج د فج د وهو محال والسالبة الجزئية لا تنعكس فانه يصدق
قد لا يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان ولا يصدق قد لا يكون اذا كان الشيء
انسانا فهو حيوان واعلم ان هذا الحكم ليس على اطلاقه بل في موجهات
معينة في ذكرها طول فليطلب من كتاب الاسرار قال — واذا عكست
الموجبة الكلية بنقيض مفرديها صدقت ومنع انعكست السالبة سالبة اقول
هذا نوع من العكس يقال له عكس النقيض وهو عبارة عن جعل نقيض المحكوم عليه محكوما به
ونقيض المحكوم به محكوما عليه مع الموافقة في الكيف والصدق ولنمتحن هذا في المحصورات الاربع
فنقول الموجبة الكلية اذا عكست بنقيض مفرديها صدقت مثلا اذا صدق كل ج ب صدق
كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ليس ليس ج وهو يستلزم بعض ما ليس
ب ج ونعكسه الى قولنا بعض ج ليس ب وكان كل ج ب هذا خلف والموجبة الجزئية
لا تنعكس لانه يصدق بعض الحيوان غير انسان ولا يصدق بعض الانسان غير حيوان والسالبة
الكلية والسالبة الجزئية تنعكسان سالبة جزئية لانه اذا صدق لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب
صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج والا لصدق كل ما ليس ب ليس ج وينعكس هذه
الموجبة الكلية بنقيض مفرديها

هذا العكس الى قولنا كل ج ب وهو نقيض الكلي وهو يناقض الجزئي والى هذا اشار
المصنف بقوله ومن ثم انعكست السالبة سالبة فانا انما بينا عكس السالبتين بان عكسنا
قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهو موجبة كلية الى قولنا كل ج ب وكذلك البحث
في عكس نقيض المتصلات قال ___ والمقدمتين باعتبار الوسط اربع اشكال
فالاول محمول لموضوع النتيجة وموضوع لمحمولها والثاني محمول لهما والثالث موضوع
لهما والرابع عكس الاول اقول ___ الحد الاوسط المتكرر في المقدمتين (معلوم)
باعتبار وضعه عند الحدين الاخرين يكون على اربعة اقسام لانه الاول ان يكون
موضوعا في احدى المقدمتين محمولا في الاخرى الثاني ان يكون محمولا فيهما والثالث
ان يكون موضوعا فيهما والاول ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون محمولا في الصغرى
وموضوعا في الكبرى او بالعكس فهذه اربعة اقسام سموا كل قسم منها شكلا
فالاول هو الذي يكون الوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
والثاني هو الذي يكون الاوسط فيه محمولا في المقدمتين والثالث هو الذي يكون
الاوسط فيه موضوعا في المقدمتين والرابع هو الذي يكون الاوسط فيه
في الصغرى محمولا والكبرى وهو عكس الاول قال ___ واذا ركب كل شكل
باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت مقدماته ستة عشر ضربا الاول
ابينها ولذلك يتوقف غيره عليه ويرجع اليه وينتج المطالب الاربعة اقول ___
كل شكل يشتمل على مقدمتين احداهما صغرى والاخرى كبرى والصغرى لا تخلو
عن اربعة اقسام لانها اما ان تكون موجبة كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية او سالبة
جزئية وعلى هذه التقادير الاربعة فالكبرى لاحدها وهي مضروبة في اربعة نفسها ستة عشر
فيكون لكل شكل من الاشكال الاربعة اذا ركب مقدماته بحسب الحيثية باعتبار الكم والكيف
ستة عشر ضربا لكنها ليست كلها منتجة بل بعضها عقيم لوجوب اشتراط ما اشترط
في كل شكل منها على ما ياتي وقدم الشكل الاول على باقي الاشكال لكونه اوضحها
فان الشكل الثاني انما يتبين بالرد اليه بان يعكس كبراه والثالث انما يعكس صغراه
والرابع يعكس مقدمتيه معا ولما كان الثاني موافقا للاول في اشرف مقدمتيه
اعني الصغرى لكونها موجبة ومخالفا في الكبرى كان ثانيا للاول ثم يلوه
الثالث لموافقته اياه في الكبرى

وتأخر

وتأخر الرابع لبعده عنه في المقدمتين معا والشكل ينتج المحصورات الاربع اعني
الموجبتين والسالبتين على ما يأتي عليه هذه الخصوصية ايضا قال ___ وشرط
انتاجه ايجاب الصغرى او فعليتها ليلاقي الوسط وكلية الكبرى ليندرج فينتج
مع اربعة موجبة كلية او جزئية وكلية موجبة او سالبة الاول كل ج ب وكل ب ا
فكل ج ا الثاني كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الثالث
بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الرابع بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج
ليس ا بدون البينة اقول ___ هذا الشكل له شرطان في الانتاج في
الاول بحسب الكم والكيف الشرط الاول ايجاب الصغرى او فعليتها يعني السالبة
المركبة التي تتغير من السلب الى الايجاب كالوجوديات والممكنات لكنها في صورة السوالب
ان قلنا بجواز كون الصغرى ممكنة فان مثل هذه السوالب يلزم منها الايجاب كما شرطنا
ايجاب الصغرى او فعليتها لحصول الاختلاف في السوالب البسيطة الموجب لعقم
القرينة كما تقول لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل والحق السلب وهو
لا شيء من الانسان بصاهل ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق
الايجاب وهو كل انسان حيوان ولذلك لو اضفنا الى السالبة الصغرى كبرى
سالبة بان نقول والصغرى بحالها ولا شيء من الفرس بحجر والحق السلب ونقول
لا شيء من الفرس بناطق والحق الايجاب واذا حصل الاختلاف في الايجاب والسلب
لم يتعين احدهما للانتاج فلا يحصل النتيجة فان القياس انما يراد به تعيين احد
الطرفين والى هذا اشار المصنف بقوله ليلاقي الوسط يعني به ليلاقي الوسط
مع الاصغر فان الانسان والفرس غير متلاقيين فلا يتعدى الحكم الذي على الاوسط
الى الاصغر اما مع الايجاب فان ذات الوسط يكون هي ذات الاصغر
فالحكم على الاوسط يكون حكما على الاصغر الشرط الثاني كلية الكبرى
ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيكون الحكم على الاوسط حكما على الاصغر ومع
الجزئية لا يلزم هذا ويحصل الاختلاف كما تقول كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق
والحق كل انسان ناطق ولو قلنا في الكبرى وبعض الحيوان فرس كان الحق السلب
والسبب فيه عدم الاندراج فان بعض الحيوان المحكوم عليه بالفرسية ليس

هو الصادق على الانسان فلا تتعدى الى الكل ومع حصول هذين الشرطين يسقط من ستة
اثنا عشر ويبقى المنتج اربعة فان بايجاب الصغرى يسقط السالبتان مع المحصورات
الاربع وذلك ثمانية اضرب وبكلية الكبرى اسقطت اربعة اخرى هي الجزئيتان مع الموجبتين
فبقيت المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا
كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية الثاني من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية
ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء
بنية الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون
النية ومن هنا ظهر ان هذا الشكل ينتج المحصورات الاربع قال الشكل الثاني
شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية الكبرى فنتائجه اربع والجميع الا
سالبة اما الاول فلوجوب عكس احديهما وجعلها الكبرى فموجبتان باطلة و
سالبتان لا نتاج اقول الشرط في الشكل الثاني وهو الذي يكون الاوسط
محمولا فيهما امران احدهما اختلاف مقدمتيه في الكيف حتى يكون احديهما موجبة
والاخرى سالبة والشرط الثاني كلية الكبرى ومع اعتبار هذين الشرطين يسقط
من الستة عشر اثنا عشر ضربا اذ باعتبار الشرط الاول يسقط الموجبتان الكليتان
والجزئيتان والموجبة الجزئية الصغرى مع كلية الكبرى وبالعكس والسالبتان الكليتان
والجزئيتان والسالبة الجزئية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى وبالعكس صار ثمانية
وباعتبار الثاني يسقط اربعة اخرى هي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة
الجزئية الكبرى مع الموجبتين بقي اربعة اضرب وينتج سالبة اما كلية او جزئية ولا ينتج
الايجاب على ما يأتي ثم ان المصنف لما ذكر الشرطين شرع في بيان اشتراطهما بيان غير
واضح وانا اوضح ما ذكره ثم اذكر وجه نقصانه ثم ابين الحق لذلك فاقول
انما اشترط الشرط الاول وهو الاختلاف لان الشكل الثاني انما يظهر انتاجه
بواسطة رده الى الشكل الاول

لكونه

لكونه هو البين بذاته وغيره انما يتبين بواسطته وذلك انما يكون بعكس احدى
مقدمتيه اما الكبرى كما في الضرب الاول واما الصغرى ثم جعلها كبرى ثم
عكس النتيجة كما في الضرب الثاني وعلى التقديرين لا يتفاق في الكيف لا يخلو اما
ان يكون المقدمتان معا موجبتين او يكونا سالبتين فلو كانا موجبتين فان عكست
الكبرى حتى ارتد الى الاول من غير واسطة كانت جزئية وهي لا تصلح كبرى
للاول وان عكست الصغرى وجعلته كبرى لزم ايضا المحذور المذكور وان
كانا سالبتين فان عكست الكبرى او الصغرى وجعلتها كبرى حتى رجع
القياس الى الاول لم يحصل شرط الانتاج وهو الملاقاة بين الاوسط و
الاصغر فلا يتعدى الحكم كما مر في الشكل الاول واما وجه نقصانه
فلان هذا الشكل ليس انتاجه لرجوعه الى الاول والا لوقع الاكتفاء
عنه بالاول بل احد وجوه بيان انتاجه عندنا هو الرجوع الى الاول
ولا يلزم من عدم بيان الانتاج عدم الانتاج وايضا ههنا وجوه اخر في
البيان لانتاج هذا الشكل غير الرجوع الى الاول كالخلف والافتراض
اللهم الا ان يجعل الرجوع الى الاول شرطا في انتاج هذا الشكل في نفس
الامر فحينئذ يتم كلامه لكن هذه الدعوى في غاية المنع وكيف يصح بالضرب
الرابع من هذا الشكل فان انتاجه انما يتبين بالخلف او بالافتراض لا بالرد
الى الاول على ما سيأتي واما بيان ما هو الحق في ذلك فاعلم ان هذا الشرط
وهو الاختلاف كيفا لان المتباينين والمتوافقين يشتركان في الاحكام اشياء
لها وسلب اخرى عنها فلا يقتضي ذلك صدق احد المتباينين على الاخر ولا سلب
احد المتوافقين عن صاحبه كما تقول لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر
مع ان الحق السلب ولو بدلنا الكبرى ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب
وتقول كل انسان حيوان وكل فرس حيوان مع ان الحق السلب ولو بدلنا الكبرى
وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب قال واما كلية الكبرى فلانها
اذا كانت هي التي تعكس فواضح وان عكست الصغرى فلا بد وان يكون سالبة
لتلاقيا ويجب عكس النتيجة ولا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة اقول

لما ذكر الدليل على اشتراط الامر الاول شرع في بيان اشتراط الامر الثاني بيان
غير واضح ايضا ونحن نقرر بيانا فانا اولا نقول قد ذكرنا ان هذا الشكل
انما ظهر بيان انتاجه بالرد الى الاول وذلك انما يكون بعكس الكبرى او بعكس
الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة وذلك انما يتم اذا كانت الكبرى كلية لان
العكس ان كان للكبرى فواضح وجوب كونها كلية لان القياس يصير من الاول
ونحن قد اشترطنا في الاول كلية كبراه وان كان للصغرى فيجب ان يكون سالبة
ليحصل الانتاج لانها ان كانت موجبة انعكست جزئية وجعلت كبرى
ثم جعلت الكبرى الجزئية صغرى فيكون الكبرى في الاول جزئية وهو محال
والا كانت سالبة كلية فاذا عكست وجعلت كبرى ثم جعلت الكبرى
الجزئية صغرى كانت النتيجة سالبة جزئية والسالبة الجزئية لا تنعكس فلا يحصل الانتاج
والايراد الذي ذكرناه على بيانه الاول عائد بعينه ههنا والجواب ان يقال
لو كانت الكبرى جزئية حصل الاختلاف في الموجب للعقم فانا نقول كل انسان
حيوان وليس كل جسم بحيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وكل حجر
بحيوان كان الحق السلب وكذلك نقول لا شيء من الانسان بحجر وبعض الجسم حجر
والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وبعض الفرس حجر كان الحق السلب ومع
حصول الاختلاف لم يبق نقض بكيفية النتيجة مثلا انتاج قال
الاول كلما كان والكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس
بمجهول الصفة ويتبين بعكس الكبرى الثاني كلما كان والكبرى موجبة الغائب
ليس معلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم الصفة ولا ينتج الاول ويتبين
بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية
سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول ولازمه بعض الغائب
لا يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفردها اقول اذا عكست
الكبرى في الضرب الاول صار القياس من الشكل الاول هكذا الغائب
مجهول الصفة ولا شيء مما هو مجهول الصفة يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه
وهو

وهو المطلوب واذا عكست الصغرى في الضرب الثاني وجعلت كبرى صار القياس
ايضا من الاول هكذا ما يصح بيعه معلوم الصفة ولا شيء مما هو معلوم الصفة
الغائب ينتج لا شيء مما يصح بيعه الغائب ثم نعكس هذه النتيجة الى قولنا لا شيء من
الغائب يصح بيعه وهو اللازم من الضرب الاول والضرب الثالث يتبين بما
تبين به الضرب الاول وهو عكس كبراه واما الضرب الرابع فلا يتبين بالعكس ايضا
لكن بعكس النقيض لان العكس المستوي فان كبرى الضرب الرابع اذا عكست بعكس
النقيض صارت هكذا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه فاذا ضممناه الى الصغرى
صار القياس من الاول هكذا بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما ليس بمعلوم
لا يصح بيعه فبعض الغائب لا يصح بيعه وهو المطلوب والى عكس النقيض اشار المصنف
بقوله بنقيض مفردها قال ويتبين ايضا في جميع ضروبه
بالخلف فناخذ نقيض النتيجة وهو كل الغائب يصح بيعه فنجعله الصغرى
فينتج نقيض الصغرى الصادقة وما ذلك الا من نقيض فالمطلوب حق
اقول هذا هو الطريق العام في بيان نتاج الاشكال الثلثة
الاخيرة وهو المسمى بقياس الخلف وذلك بان ناخذ نقيض المطلوب
ونضمه الى احدى المقدمتين لينتج ما ينافي الاخرى او يضادها مثاله
لو لم يصدق نتيجة الضرب الرابع وهو قولنا بعض الغائب لا يصح بيعه مع صدق
المقدمتين لصدق نقيضها وهو قولنا كل الغائب يصح بيعه فنجعله صغرى
وكبرى القياس كبرى هكذا كل الغائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم
ينتج كل الغائب معلوم وهو ينافي صغرى القياس وهي قولنا بعض الغائب
ليس بمعلوم هذا خلف محال لم يلزم من الكبرى لانها مفروضة الصدق
ولا من القياس لانه منتج لذاته ليس فيه خلل صوري فهو انما لزم
من الصغرى التي هي نقيض المطلوب فنقيض المطلوب محال لاستلزامه
المحال فالمطلوب حق لاستحالة خروج الصدق عن النقيضين وقوله
ونتبين صحة الحجة فيه

يعود الى الضرب الرابع وفي قوله وفي جميع ضروبه الى الشكل الثاني قال
الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه وكلية احديهما وضروبه الناتجة ستة
وان اشترط الايجاب اما الاول فلانه لابد من عكس احديهما وجعلها الصغرى
فان فرضت الصغرى سالبة وعكستها لم يلاقها وان كان العكس في الكبرى
وهي سالبة لم يلاقها مطلقا وان كانت موجبة فلابد من عكس النتيجة ولا ينعكس
اقول الشرط في انتاج هذا الشكل امران الاول
ايجاب الصغرى او حكمه بمعنى انها تكون سالبة مركبة يلزمها الايجاب
والثاني كلية احديهما اما الصغرى او الكبرى فمع هذين الشرطين
يكون الناتج ستة الموجبة الكلية الصغرى مع المحصورات الاربع والموجبة
الجزئية الصغرى مع الكليتين بيان اشتراط الامر الاول فلان هذا
الشكل انما ينتج بواسطة رده الى الاول بعكس الصغرى او بعكس
الكبرى ثم جعلها صغرى وعكس النتيجة وعلى هذا التقدير يجب ايجاب الصغرى
لانها لو كانت سالبة ثم عكستها صارت القرينة من الشكل الاول الصغرى
فيه سالبة وقد سبقنا في ان مثل هذه القرينة لا ينتج لعدم التلاقي بين
الاوسط والاصغر وان كان العكس للكبرى فلا يخلو اما ان يكون سالبة
او موجبة فان كانت سالبة لم يحصل التلاقي مطلقا اي مع العكس وبدونه فان
السالبتين عقيم وان كانت موجبة وعكستها صارت جزئية فاذا جعلت صغرى
صارت القرينة من الاول وفيه جزئية سالبة وهي لا تنعكس واعلم ان الذي
اوردناه فيه مناقشات ههنا والجواب نقول لو كانت سالبة لم يحصل التلاقي
اما مع سلب الكبرى فلصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الانسان
بصاهل والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الانسان بحمار كان
الحق السلب واما مع ايجابها فلصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل
انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وكل انسان ناطق
كان الحق السلب قال واما كلية احديهما فلئلا يكون هي الكبرى

اخذ

اخذا بنفسها او بعكسها اقول هذا بيان اشتراط الامر الثاني وتقريره ان
الشكل الاول قد ذكرنا ان من شرطه كلية كبراه وهذا الشكل يرجع اليه
بعكس احدى مقدمتيه فلابد من كلية احديهما لتكون هي الكبرى اخذا بعينها
بعد العكس او بنفسها كما في الضروب التي كبراها كلية او بعكسها كما في الضروب التي كبراها
جزئية فانها يعكس وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة وكلية الكبرى ههنا الاتي
انما حصل بعد عكس الكبرى التي هي جزئية مما [illegible] والجواب هذا طويل بلا
زدي والاولى ان نقول لو كانتا جزئيتين لم يحصل التلاقي لاحتمال
جنسية الاوسط للاصغر والاكبر كما نقول بعض الحيوان انسان وبعضه
فرس مع امتناع الايجاب ولو قلنا في الكبرى وبعضه كان الحق الايجاب
قال واما انتاجه جزئية فلان الصغرى عكس موجبة ابدا او في حكمها
اقول هذا الذي ذكره في تعليل جزئية النتيجة نسبة ما ذكره اولا
في اشتراط ما ذكر في الانتاج وتقرير قوله ان يقولنا النتيجة انما وجب كونها
جزئية لان هذا الشكل يرجع الى الاول بعكس صغراه الموجبة او السالبة
المركبة وهي انما تعكس جزئية فيصير القرائن من الشكل الاول من صغرى في كبرى جزئية م
كلية وهو ينتج الجزئي وهذا فيه نظر والحق ان نقول يحتمل ان يكون الاوسط
نوعا لاحد الطرفين ويكون الآخر فصلا له فلابد حمل الفصل على كل افراد
الجنس مثاله كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ويحتمل ان يكون الاوسط اكبر
نوعين للاصغر فيمتنع سلب الاكبر عن كل افراد الاصغر مثاله كل انسان
حيوان ولا شيء من الانسان بفرس والالم ينتج هذان القرينتان الكلية لانتجها
البواقي لان هذين القرينتين اخص البواقي او لانا نذكر هذين المثالين
جريا المعدات قال الاول كليتان موجبتان ينتج موجبة كل بر مقتات
وكل بر ربوي ينتج بعض المقتات ربوي ويبين بعكس الصغرى الثاني
جزئية موجبة وكلية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوي ينتج ويبين
كالاول الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي
ينتج مثله ويبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة الرابع
كلية موجبة وكلية سالبة كل بر مقتات وكل بر لا شيء بجنس فمقاصل
ينتج بعض المقتات ليس

ويمكن بعكس الصغرى الخاص جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الرجعاد
وكل بر اساع بخفسه فيلح ويمكن بيان السادس كلية موجبة جزئية سالبة
كل برمعاد و بعض البر لا اساع فيلح مثله ويمكن بعكس الكبرى على حمل
الموجبة وجعلها الصغرى و عكس النتيجة اقول الا عكست الصغرى
في الضرب الاول صار هكذا بعض المعاد بر فاذا ضم الى الكبرى صار
العرينه من الاول في انتج ما ذكر وكذلك الضرب الثاني والضرب الثالث الا عكست
كبراه صار بعض الرجوى بر فاذا جعلت صغرى الصغرى صار القياس هكذا
بعض الرجوى بر وكل برمعاد في انتج من الاول بعض الرجوى معاد ثم بعكس
النتيجة الى قولنا بعض المعاد رجوى والضرب السادس بينه المصنف بعكس
كبراه على حمل الموجبة وذلك بان يرد هذه السالبة الى الموجبة المعدولة
المحمول ويقول بعض البر هو لا اساع بجنسه ثم تعكس هذه الموجبة الى قولنا
وبعض ما لا اساع بجنسه بر ونضمه الى الكبرى لينتج بعض ما لا اساع بجنسه
معاد ثم بعكس الى قولنا بعض المعاد لا اساع بجنسه وفي هذا البيان نظر في
قال ويشرع يجمعه باخلاف ايضا ما طر بعض النتيجة كالعدم
الا انك بعكس الكبرى اقول الضمير في قوله ويتبين عائد الى هذا
الضرب الاخير وفي قوله مع يجمعه عائد الى الشكل الثالث وقوله كالعدم حوالة
على ما ذكر في الشكل الثالث ثم ويشبه ان البعض ههنا يجعل الكبرى في
الشكل الثاني جعلها صغرى وبيان الخلف في الضرب الاخير ان نقول لو لم يصدق
بعض المعاد لا اساع لصدق بعضه وكل معاد ساع فيجعله كبرى وصغرى
القياس صغرى هكذا كل بر معاد وكل معاد ساع ينتج كل بر ساع
وهو ينافي الكبرى وكذلك يجري هذا البيان في جميع صور هذا الشكل
وهو عام قال الشكل الرابع وليس بعد ما ويلخرا للاول
لان نتيجة عكس الجزئية السالبة ساقطة لانها لا تنعكس وان نقضنا وقلبتا
فان كانت الثانية لم ينتجا فيا وان كانت الاولى لم يصلح للكبرى وان كانت الصغرى
موجبة كلية فالكبرى على الملك وان كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية
لانها ان كانت جزئية وبعد جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست
وبعـ

وبعد لم يصلح للكبرى وان كانت سالبة كلية لم ينتجا فيا لوجه وان كانت موجبة
جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية وجعلت الاولى لم يصلح للكبرى
وان جعلت الثانية صارت الكبرى جزئية ولو كانت جزئية موجبة وايضا لم ينتج
حينئذ اقول قد يتوهم ان الشكل الرابع هو الشكل الاول لكن
قد غير ترتيب المقدمتين فالمصنف لما دفع هذا الوهم بان نتيجة هذا الشكل
عكس نتيجة الشكل الاول والنتيجة المعكوسة غير النتيجة للاصل واعلم ان السالبة
الجزئية لا يجوز استعمالها في هذا الشكل كما في الاول ونحن نقرر ما ذكر المصنف
فنقول هذا الشكل يرجع الى الاول اما بتغيير الترتيب وعكس النتيجة واما بعكس
المقدمتين ويرجع الى الثاني بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى فالسالبة الجزئية
اما ان يكون صغرى او كبرى فان كانت صغرى لم يمكن بيان النتيجة بالرد الى الاول
لان البيان اما بالعكس للمقدمتين وهذه لا تنعكس واما بالقلب فيكون كبرى الاول
سالبة جزئية وهو عقيم ولا بالثاني لانها لا تنعكس ولا بالثالث لان الكبرى ان كانت
سالبة لم يحصل المطلوب فانه يصدق ليس كل انسان بفرس ولا شيء من الصاهل
بانسان فيجب ان يكون موجبة وهي تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين وان كانت
كبرى لم يمكن بيانها بالرد الى الاول لان صغرى الاول يجب ان يكون موجبة
وكبراه كلية فلا يمكن بيانه بالطريقين ولا بالرد الى الثاني لان كبرى الثاني يجب
ان يكون كلية ولا بالثالث لانها لا تنعكس وقول المصنف لانها لا تنعكس اشارة
الى انه لا يمكن بيان النتيجة بالرد الى الاول بواسطة عكس المقدمتين ولا بالرد
الى الثاني ان كانت صغرى ولا الى الثالث ان كانت كبرى وقوله وان نقضنا وقلبتا
فان كانت الثانية لم ينتجا وان كانت الاولى لم يصلح للكبرى يعني به والالم يرجع
في البيان الى العكس بل الى القلب وهو تغيير الترتيب الذي هو الطريق الثاني
في وجه رجوع هذا الشكل الى الاول وقوله فان كانت الثانية يريد به ان
كانت السالبة الجزئية هي الكبرى قبل القلب لم ينتجا فيا لا انها لا تصلح على قياس يكون صغراه
في الاول سالبة وقد بينا في الاول عدم التلاقي وقوله وان كانت الاولى
لم يصلح للكبرى يريد به ان كانت السالبة الجزئية هي الصغرى قبل القلب ثم جعلت
الكبرى بان غير الترتيب كانت الكبرى

في الاول جزئية والجزئية لا تصلح لان تكون كبرى فيما ذكره المصنف ابطال بالاحتمال
الثاني على تقدير كونها كبرى ولا ابطال بالرد الى الثالث على تقدير كونها صغرى
ويمكن قد ذكرناه في هذا الانسان ناطق والحيوان السالبة الجزئية لا تصلح صغرى
لصدق قولنا ليس كل انسان بفرس وكل ناطق انسان والحق السلب في قولنا ليس
كل حيوان بانسان في كل ناطق حيوان والحق الايجاب ومع السالبة عقيم لما ذكرناه
ولا كبرى فانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حساس بانسان مع كذب السلب في لو قلت
في الكبرى وليس كل حجر بانسان كان الحق السلب واذا ظهر ذلك تبين ان السالبة الجزئية
لا يجوز استعمالها في هذا الشكل فسقطت منه سبعة اضرب واعلم ان الصغرى
الموجبة الكلية يجوز استعمالها مع الكبريات الثلث اعني الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية
ويكون ناتجة فهذه ثلثة اضرب وان كانت الصغرى سالبة كلية فاستعمالها مع الموجبة
الكلية لا غير وهذا ضرب رابع لانها لو استعملت مع غيرها فاما ان يكون مع الموجبة
الجزئية او مع السالبة الكلية وهما عقيمان اما الاول فلان هذا القياس اما ان
يثبت بالرد الى الاول بواسطة القلب لانه ح يكون السالبة سالبة جزئية ويجب
عكسها لكن السالبة الجزئية لا تنعكس ولا بالعكس لانا اذا عكسنا المقدمتين كانت الصغرى
في الاول سالبة والكبرى فيه جزئية والمصنف اشار في ابطال هذا القسم الى اختلال الشرط
الثاني لاحتمال ان يكون السالبة كبرى ولا الى الثاني بواسطة عكس الصغرى لان الكبرى
ح يكون جزئية في الثاني وهو عقيم ولا الى الثالث لان الصغرى ح تكون سالبة فيه
والحيوان بقولنا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان انسان مع
كذب السلب واما الثاني فلعدم الملازمة مطلقا فانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس
ولا شيء من الصاهل بانسان مع كذب السلب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الحجر بانسان
كان الحق السلب وان كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لا غير وهو
ضرب خامس لانها لو كانت الكبرى موجبة كلية لم يمكن بيانها بالرد الى الاول بواسطة
القلب لصيرورة الكبرى في الاول جزئية ولا بالعكس لانعكاس الموجبة الكلية الى الموجبة
الجزئية وقول المصنف ومعلقت الاول اشارة الى القلب والثاني اشارة الى
العكس لا يمكن البيان بالرد الى الثاني لعدم انتاج الموجبتين فيه ولا الى الثالث
لكون الكبرى جزئية

ح

ح ولو كانت الكبرى موجبة جزئية كان المحال المذكور لازما بغير واسطة
العكس واليه اشار بقوله فافهم والحق انه يصدق بعض الحيوان انسان وكل فرس
حيوان مع كذب الايجاب فقد اتضح من هذا ان المنتج فيه خمسة اضرب والضابط
في شرط الانتاج امران الاول عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية
فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية
فالكبرى سالبة كلية قال — الاول كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء
عبادة فينتج بعض المفتقر وضوء ويبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة الثاني مثله
والثانية جزئية الثالث كل عبادة لا تستغني وكل وضوء عبادة فينتج كل
مستغن ليس بوضوء ويبين بالقلب وعكس النتيجة والرابع كل مباح مستغن
وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء ويبين بعكسهما
الخامس بعض المباح وكل وضوء وهو مثله اقول — الضرب الاول
هو المركب من موجبتين كليتين وينتج الموجبة الجزئية والبيان بتغيير الترتيب حتى يصير
من الاول وعكس النتيجة الكلية الى الموجبة الجزئية ولا ينتج هذا الضرب الكلية
فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق انسان مع كذب كل حيوان ناطق والضرب
الثاني ما يكون من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كل عبادة مفتقرة الى النية وبعض
الوضوء عبادة ينتج بعض المفتقر وضوء وبيانه بالقلب ايضا وعكس النتيجة والثالث
ما تركب من الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية وينتج سالبة كلية
والرابع ما تركب من الكليتين لكن الكبرى هي السالبة وينتج سالبة جزئية بطريق العكس
مثاله كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فان الصغرى تنعكس الى قولنا بعض
المستغني مباح والثانية تنعكس الى قولنا كل مباح ليس بوضوء وهما ينتجان بعض
المستغني ليس بوضوء ولا ينتج السالبة الكلية فانه يصدق كل انسان حيوان ولا شيء
من الفرس بانسان مع كذب السلب الكلي والخامس ما تركب من الصغرى الموجبة الجزئية

مع الكبرى السالبة الكلية مثاله بعض المباح حسن وكل حسن ليس بمباح وبعض
المستحب ليس بضروري والبيان بعكس المقدمتين ايضا ويمكن البيان بالخلف والعكس
والافتراض ايضا والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط
مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الثانية استثنائية اقول
لما فرغ عن الكلام في الاقترانيات شرع في الاستثنائيات وهي الاقيسة التي يكون النتيجة
او نقيضها مذكورا فيها بالفعل وهي على قسمين فانه لما اشتمل على المقدمة الشرطية
وكانت الشرطية تنقسم الى متصلة ومنفصلة كان القياس منقسما باعتبارها الى قسمين يسمى
المتصل والمنفصل مثال المتصل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وهذا فيه حرف
الشرط وهي لفظة ان او ما يقوم مقامها والشرط وهو قولنا ان كانت الشمس طالعة
يسمى المقدم لتقدمه في الطبع والجزاء وهو قولنا فالنهار موجود يسمى التالي
لتاخره عن الاول فاذا استثنينا وقلنا لكن الشمس طالعة كانت هذه مقدمة ثانية
وهي الاستثنائية وكذلك لو استثنينا النقيض للنقيض قال وشرط
انتاجه ان يكون الاستثناء لعين المقدم فلازمه عين التالي او لنقيض التالي فلازمه
نقيض المقدم وهذا الحكم كلي الا في [illegible] والا لم يكن الا انسانا مثل ان كان هذا
انسانا فهو حيوان والمتن الاول بين والثاني بين اقول شرط انتاج
القياس الاستثنائي ان يكون المتصلة لزومية وهي التي يكون المقدم فيها موجبا للتالي
او مقتضيا له وان يكون الاستثناء لعين المقدم او لنقيض التالي اما الشرط الاول
فلانها لو كانت اتفاقية لم يفد القياس شيئا فان المقدمة المستثناة والنتيجة معا
يجب ان يكونا معلومتي الثبوت قبل تركيب القياس واما الثاني فلانه لو استثنى
نقيض المقدم او عين التالي لم يلزم النتيجة فان المقدم يجوز ان يكون اخص من التالي
وظاهر انه لا يلزم من رفع الخاص رفع العام ولا من اثبات العام ثبوت الخاص واذا تحقق هذان
الشرطان فالمنتج في هذا القياس اثنان احدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين
التالي مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فانه يلزم منه انه حيوان
والثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم كما لو قلت لكنه ليس بحيوان فانه

يلزم

يلزم منه ان يكون ليس بانسان وانما وجب انتاج هذين الاستثنائين لان معنى اللزوم
هو وجود التالي عند وجود المقدم وعدم المقدم عند عدم التالي فان
فان المقدم لما كان واجبا ان يكون اخص او مساويا وكان وجود الاخص والمساوي
يستلزم وجود الاعم او المساوي وعدم الاعم او المساوي يستلزم عدم الاخص
او المساوي كان استثناء عين المقدم ونقيض التالي منتجين على ان غيرهما وقد تتوهم
من لا تحصيل له ان اللزوم اذا كان من الطرفين كانت النتائج اربعا والجواب ان هاهنا
لزومين وقوله المتن الاول بين والثاني بين اشارة الى ان الا استثناء عين المقدم
غالبا انما يكون اذا كانت المتصلة مشتملة على حرف ان الموجب للربط واداة بعض
التالي انما يكون غالبا اذا كانت المتصلة مشتملة على حرف لو الموجب للربط قال
ويسمى القياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه اقول الاقيسة
الخلفية يوضع مقدما فيها نقيض المطلوب ويستثنى منها نقيض التالي المستحيل
نقيض المقدمات فهو غالبا انما يكون بحرف لو لانها دالة على ثبوت امتناع
للامتناع واعلم ان قياس الخلف من القياسات المركبة وهذا انما تم بقياسين اقتراني
واستثنائي [illegible] متصلتين صادقتين [illegible] مثاله لو لم يصدق
قولنا لا شيء من ج ب صدق بعض ج ب [illegible] مقدمة [illegible] فرض المطلوب [illegible]
وما ليهما يلزم ذلك وهو كون نقيضه حقا ونضمها الى مقدمة اخرى صادقة وهي قولنا
لا شيء من ب [illegible] لو لم يصدق لا شيء من ج ب صدق ليس بعض ج [illegible] ثم نستثني نقيض هذه
النتيجة فنقول ليس بعض ج ا اي كل ج ا به نقيض المقدم وهو صدق قولنا لا شيء
من ج ب وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه قال وضرب بغير الشرط
ويسمى المنفصل ويلزمه تعدد اللازم مع التناقض فان سامنا اثباتا ونفيا لزم من
اثبات كل نقيضه ومن نقيضه عينه في اربعة مثاله العدد اما زوج او فرد [illegible]
وان سامنا اثباتا لا نفيا لزم الاولان مثاله الجسم اما جماد او حيوان وان سامنا نفيا
لا اثباتا لزم الاخيران مثاله الخنثى اما لا رجل او لا امراة اقول
هذا هو القسم الثاني من اقسام الاستثنائي وهو الذي يكون المقدمة فيه شرطية منفصلة

وزائد فيه من قضيتين يحصل بينهما التنافي واطلاق اللازم في قول المصنف ولم يعد
اللازم مع التنافي على القضيتين الخلو من تسامح واعلم ان التنافي بين القضيتين اما ان
يكون في الوجود والعدم معا وتسمى المنفصلة المشتملة عليها حقيقية واما ان لا يكون
كذلك وتسمى القضية المشتملة عليها غير حقيقية وهي الخلو اما ان تشتمل على قضيتين حكم بالتنافي
بينهما في الوجود مع جواز الجمع بينهما في العدم وهذه تسمى مانعة الجمع واما ان تشتمل
على قضيتين حكم بالتنافي بينهما في العدم مع جواز جمعهما في الوجود وتسمى مانعة الخلو
والقضية الاولى انما تركب من القضية ونقيضها او مما يساوي نقيضها كقولنا العدد
اما زوج او لا زوج او العدد اما زوج او فرد والثانية انما تركب من القضية
والاخص من نقيضها كقولنا هذا الشيء اما حجر او شجر فان الشجر اخص من اللاحجر
والثالثة انما تركب من القضية والاعم من نقيضها كقولنا زيد اما ان يكون في البحر
او لا يغرق فان عدم الغرق اعم من عدم الكون في البحر اذا عرفت هذا فقول
القضية التي جعلت مقدمة في القياس الاستثنائي انها ان يكون حقيقية او مانعة الجمع او مانعة
الخلو فان كان الاول كان التنافي اربعا فان استثنا عين كل واحد منهما ينتج نقيض
الاخرى لاستحالة الجمع بينهما واستثنا نقيض كل واحد منهما ينتج عين الاخرى لاستحالة
الخلو عنهما كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه
فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج والى هذا
التنافي الثلاثي اشار المصنف بقوله الى اخرها وان كان الثاني كان التنافي اثنين
فهما الاولان اعني الذي ينتج باستثنا العين لان استثنا عين كل واحد منهما
ينتج نقيض الاخرى لاستحالة الجمع ولا ينتج الاخران لان استثنا نقيض كل واحد
منهما استثنا لوجود العام فلا يلزم منه وجود الخاص كقولنا الجسم اما جماد
او حيوان لكنه جماد فهو ليس بحيوان لكنه حيوان فهو ليس بجماد وان كان الثالث
كان التنافي اثنين وهما الاخيران اعني الذي ينتج باستثنا النقيض لان استثنا
نقيض كل واحد منهما ينتج عين الاخرى لاستحالة الخلو ولا ينتج الاولان لعدم
استلزام وجود العام وجود الخاص كقولنا الخنثى اما لا رجل او لا امراة لكنه
رجل فهو لا امراة لكنه امراة فهو لا رجل قال ... ورد الاستثنائي
الى الاقتراني بان يجعل

للزوم

الملزوم وسطا والاقتراني الى المنفصل بذكر منافيه معه اقول ... اذا اردنا
رد الاستثنائي الى الاقتراني جعلنا الملزوم وهو المقدم وسطا مثاله ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان فاذا اردنا رده قلنا هذا انسان وكل
انسان حيوان ينتج هذا حيوان فالانسان هو الملزوم قد صار في هذا القياس
وسطا ومثاله في المنفصلات قولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس
بفرد هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا ليس بفرد ومثال
رد الاقتراني الى المنفصل ان يقول في هذا المثال اما ان يكون هذا الانسان حيوانا
او لا يكون ليستثنى العين لانتاج النقيض قال ... والخطاء في البرهان لمادته
وصورته فالاول يكون في اللفظ للاشتراك او في حرف العطف مثل الخمسة زوج
وفرد وبحلو حامض وعكسه طبيب ماهر وكاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف
والصارم اقول ... الخطاء في القياس اما ان يكون في المادة واما ان يكون
في الصورة واما ان يكون فيهما معا والمصنف لم يذكر الجمع ونحن نشرح ما قاله ونحيل الباقي
على كتاب الاسرار فنقول ... اما الخطاء من قبل المادة فاما ان يكون لفظيا واما
ان يكون معنويا فالاول يكون في جوهر اللفظ المفرد ويكون في احواله اما الذي
يكون في جوهره فان يكون اللفظ مشتركا بين معنيين فاذا اطلق على احد المعنيين
ويفهم منه غير ما اريد به وقع الخطا ويدخل تحت المشترك المشكك وهو الذي يكون
اللفظ قد وضع لماهيتين على سبيل الحقيقة والمجاز والحقيقة واشباه ذلك
والذي يكون في احوال الكلم سيعرفه المصنف وقد يكون الخطاء في اللفظ المركب في نفس
التركيب وذلك مثل قولنا الخمسة زوج وفرد فان الواو ان اريد بها الجمع في الاوصاف
كان القول صادقا فان الخمسة مركبة من عددين زوج وفرد وان اريد بها الجمع
في الصفات كان كاذبا وبهذا المثال واشباهه مما يكون اللفظ فيه مشتركا وقد يكون الخطا
في المركب لا في نفس التركيب بل اما ان اللفظ مرتب في فصل او بالعكس ويقال انه تعرف
حالته مثال الاول قولنا هذا حلو حامض للمز فانه يصدق عليه بهذا الاعتبار جميعا
ويكذب عليه بتفاريقه ومثال الثاني انا اذا فرضنا زيدا طبيبا وخياطا وهو غير

ما هو في الطب وما هو في الخياطة وإذا جمع كذب إيهامه أنه ماهر في الطب وقد يكون الغلط لوقوع الاشتباه من اللفظين أحدهما دل على الذات والآخر على الصفة كالسيف والصارم إذا أخذا جميعًا دالين على الذات قال ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وبعينه ما ذكر في النقيض وجعل غير القطعي كالقطعي وجعل العرضي كالذاتي وجعل النتيجة مقدمة بتغيير وتسمى المصادرة ومنه المتضائفة وكل ما يسلك ورد في الثاني أن يخرج عن الأشكال أقول هذا هو القسم الثاني من الأغلاط وهو الذي يكون الغلط فيه معنويًا وهو على أقسام يذكرها بحث ههنا ما ذكره المصنف وهو أن يكون السبب فيه الاشتباه بالصادق كالحكم على الجنس بما حكم به على النوع مثاله إن من رأى شيئًا أصفر مرًّا كالمرة فيظن أن كل شيء أصفر مر وربما كان حلوًا كالعسل والسبب في هذا الغلط توهم العكس أو يقع الغلط بسبب الإغفال للشرائط التي ذكرت في التناقض أو يقع الغلط بسبب جعل الأمور المظنونة كالقطعية وهو إنما يستعمل كثيرًا في الجدل أو أن يكون الغلط بسبب جعل العرضي كالذاتي أو بالعكس كأخذ الماشي جنسًا للإنسان وأخذ الحيوان عرضيًا أو أن يكون السبب فيه جعل النتيجة مقدمة بتغيير لفظي كقول الإنسان ضاحك لأن الإنسان بشر والبشر ضاحك والكبرى هي النتيجة بعينها بدل لفظ فيها بلفظ وهذا النوع يسمى المصادرة على المطلوب ومن المصادرة على المطلوب المتضائفات كقولك زيد أب لأن له ابنًا ومن المصادرة على المطلوب القياسات الدورية وهي التي يبين فيها إحدى مقدمتي قياس بقياس سابق من نتيجة القياس الأول وعكس المقدمة الأخرى عليها كلية كقولك كل إنسان ناطق وكل ناطق ضاحك ينتج كل إنسان ضاحك ثم نستدل على قولنا كل إنسان ناطق بقولنا كل إنسان ضاحك وكل ضاحك ناطق وقوله والثاني أن يخرج عن الأشكال يشير به إلى ما يقع الاختلال فيه من جهة الصورة وذلك إنما يكون لخروجه عن أحد الأشكال المنتجة إما بأن لا يكون بين المقدمتين اشتراك في حد أوسط أو يكون الاشتراك حاصلًا لكن قد أهمل بعض الشرائط المعتبرة في الإنتاج كالاستنتاج من سالبة صغرى في الأول أو كبرى جزئية فيه وعلى هذا القياس

قال

قال مبادئ اللغة ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم على حدها وأقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها أقول إن النوع الإنساني خلق لا كغيره من الأنواع الحيوانية فإنه يفتقر في معاشه إلى أمور لا يمكن تحصيلها بمفرده وذلك لا يتم إلا بمعاونة فيها من المعاونة والمشاركة والمعاوضة والمباركة إنما تتم بأن يعرف كل شخص ما في ضمير غيره من الأشخاص وتلك المعرفة لا بد لها من طريق ولما كانت الحركات والإشارات والرقوم تحتاج إلى تعسف وهي غير وافية بهذا الغرض فإنه ليس كل ما في الضمير يمكن الإشارة إليه إشارة حسية ولا يوضع له رقم يدل عليه وكان الهواء الخارج من النفس لهم أمرًا ضروريًا وجب في عناية الله تعالى بالرعية وضع الألفاظ التي تحصل بسبب تقطيع الأصوات الحاصلة من الهواء لكونه أخف وأتم تحصيلًا للغرض واعلم أن البحث عن المبادئ اللغوية لا يخلو عن أربعة أقسام عن معرفة حدها فإن الطالب لماهيته إنما يوصل إليها بتحديدها وعن ذكر أقسامها فإنه بعد الفراغ عن البحث عن الماهية لا بد من البحث عن سبب تحصيل الماهية وأنه هل هو توقيفي أو اصطلاحي وعن طريق المعرفة من أنها ضرورية أو نظرية البحث الأول في حدها قال الحد كل لفظ وضع لمعنى أقول اللفظ جنس للمهمل والدال على المعنى وما قيد بالثاني خرج الأول واعلم أن دلالة اللفظ على المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون بالعقل وقد يكون بالطبع واللغة إنما هي اللفظ الدال على معنى بالوضع وإلى هذا أشار المصنف بقوله أما ما يدل بالعقل كدلالة الصوت على المصوت أو بالطبع كدلالة أح على أذى الصدر فليس من الألفاظ اللغوية وفي قول المصنف كل لفظ وضع لمعنى تسامح فإن لفظ الكل والبعض لا يجوز ذكرهما في تحديد الماهيات البحث الثاني في أقسامها قال أقسامها مفرد ومركب المفرد اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه فيهما فيخرج بعلبك مركب على الأول لا الثاني ونحو تأبط شرًّا بالعكس أقول الألفاظ تنقسم بحسب ما يدل عليه وبحسب اعتبار نسبة بعضها إلى بعض وبحسب ما في أنفسها وهذه القسمة التي ذكرها المصنف هي باعتبار الأخير فإن اللفظ إن كان كلمة واحدة

فهو مفرد كزيد وان كان مشتملا على كلمتين واكثر فهو مركب كغلام زيد هذا اذا عني
بالمفرد اللفظ الذي يكون كلمة واحدة وبالمركب ما خالفه وان عني بالمفرد ما وضع لمعنى
ولا جزء له يدل فيه وبالمركب ما يخالفه كانت القسمة الى المفرد والمركب قسمة باعتبار
الاول في الاشتراك مغايرة هذه القسمة للاول لتغاير الاعتبار فيهما وللمفرد بالمعنى
الاول مغايرة بالمعنى الثاني وبينهما عموم من وجه فانهما يصدقان على زيد فانه كلمة واحدة
يصدق عليه احد الاول للمفرد وهو لفظ وضع لمعنى ولا جزء له يدل منه فيصدق عليه
احد الثاني وينفرد بتباين الصدق فان المفرد بالمعنى الاول لا يصدق على مجموع بعلبك
تأبط شرا حال كونه علما على البلد المعروف ولا على عبد الله حال جعله علما على شخص
لا اسما لها على القطعين اضيف احدهما الى الاخر بل يكون مركبا ويصدق عليهما المفرد
بالمعنى الثاني لعدم دلالة كل واحد منهما على ما وضع له قبل التركيب والعلمية لا سيما القصد
لدى الدلالة تابعة للقصد ونحو تضرب واشباهه من الافعال المضارعة على البنية لغير الغائب
غير مفرد بالمعنى الثاني لاشتمالها على جزء دال هو التاء والنون والهمزة فانها تدل
على الفاعل فهي مركبة وهي مفردة بالمعنى الاول لانها لفظة واحدة وللقائل ان يقول
الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد فمعنى تعلقك مفرد باعتبارين اما باعتبار الثاني فظاهر
واما باعتبار الاول فلانه ليس متضمنا الكلمات اذ لا دلالة لاجزائها حالة
الكلمية قال ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج مما لا يحصى مركب اقول اخذ
يعترض على المنطقيين في تعريفهم المفرد بما ذكرنا ثانيا وهو الذي له جزء دال وجه
اللزوم ان الالف من ضارب يدل على الفاعل والميم من مخرج يدل على المفعول كما
ان حروف المضارعة تدل على الفاعلين وعندي في هذا الالزام نظر فان قلت
ان ضاربا ومخرجا وما شاكلهما من اسماء الفاعلين والمفعولين لها دلالة على المصدر
وعلى من يحدث له المصدر بسبب التصريف الذي هو الجزء الصوري وكذلك الافعال
الماضية فانها تدل على المصدر بجواهرها وعلى الزمان بصيغها الثاني ان نحو
ضارب المنون يدل على احد الزمانين والجواب عن الاول ان الجزء المذكور في
تعريف المفرد انما هو الجزء المسموع الملفوظ به المتميز عن سائر الاجزاء في السمع
والجزء الصوري ليس كذلك المتابعة وعن الثاني ان التنوين ليس دالا على احد الزمانين
بل

بل الدال عليه انما هو اسم الفاعل والتنوين علامة على كون اسم الفاعل دالا عليه
او نقول انه مع التنوين مركب ولا استبعاد في ذلك قال وينقسم المركب
الى اسم وفعل وحرف اقول المفرد جزء من المركب والعلم به متقدم
على العلم بالمركب ولذلك بدأ المصنف بالبحث عنه وقسمه الى اقسام ثلثة يشترك
في الجنس وهو كونها الفاظا دالة على معان مفردة بالوضع ويتميز الحرف عنهما بعدم
استقلاله في الدلالة ويشترك الفعل والاسم في ثبوت ما عدم عن الحرف ثم تميز
الفعل عن الاسم بالدلالة على الزمان المعين والاسم عن الفعل بعدمه قال
ودلالة اللفظية على تمام معناها دلالة مطابقة وعلى جزئه دلالة تضمن وعلى غير اللفظية
التزام وقيل اذا كان ذهنيا اقول الدلالة اللفظية عبارة عن فهم
المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى العالم بالوضع وهي على
ثلثة اقسام لانها اما ان تدل على المعنى الموضوع له اللفظ او على جزء المعنى
او على الخارج عنه والاول يسمى دلالة المطابقة لتطابق المعنى واللفظ اي
توافقهما كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والثاني يسمى دلالة التضمن لتضمن المعنى
الموضوع له اللفظ المفروض مدلولا عليه كدلالة الانسان على الحيوان او
الناطق والثالث يسمى دلالة الالتزام للزوم المعنى المدلول عليه للموضوع له
كدلالته على قابل صنعة الكتابة واعلم ان فيما ذكره المصنف اشكالين
الاول انه جعل دلالة الالتزام غير لفظية فان كان المراد من اللفظية الوضعية
فيجب عليه ان يجعل دلالة التضمن ايضا غير لفظية اذ اللفظ الموضوع لكل المعنى
ليس موضوعا لاجزائها وان كان المراد منها ما حصل الدلالة بسبب الوضع
فالالتزام ايضا بهذه المثابة فانه لولا وضع الانسان لمعناه لم يلزم من اطلاق الانسان
فهم لازمه والحق في هذا الباب ان الدلالة اللفظية صرفا انما هي دلالة المطابقة
والباقيتان حاصلتان بمشاركة الوضع والعقل الاشكال الثاني ان قوله
وقيل اذا كان ذهنيا يشعر بحصول الدلالة الالتزامية وان لم يكن اللزوم ذهنيا
وهو خطأ فان الملازمة الذهنية شرط في الدلالة الالتزامية اذ اللفظ غير موضوع
للمعنى والتقدير عدم لزوم انتقال الذهن من المعنى الى الخارج فلا يكون

اللفظ دالا على الخارج قال والمركب إما جملة أو غير جملة فالجملة ما وضع
لإفادة نسبة ولا تتأتى إلا في اسمين أو في فعل واسم ولا بد حيوان ناطق وكاتب في زيد
كاتب لأنهما لم توضع لإفادة نسبة أقول لما فرغ من الكلام في تقسيم المفرد
اشتغل إلى الكلام في تقسيم المركب وهو على قسمين بحسب ما يدل عليه الأول الجملة وهو
ما وضع لإفادة نسبة كقولنا زيد كاتب وهو المسمى عند النحويين كلاما وهذا
المركب هو الذي يحسن السكوت عليه وإنما قسم المصنف المركب إلى الجملة وغيرها
لا إلى الكلام وغيره لوجهين الأول أن الكلام على مذهبه قد يطلق على الحروف
المسموعة وعلى الكلام النفساني فيكون من الألفاظ المشتركة ولا اشتراك فيه
الثاني أن الكلام في اصطلاح الأصوليين لا يشترط فيه الإفادة ولا الإسناد
واعلم أن الجملة لا تتألف إلا من اسمين أو من اسم وفعل يكون الاسم محكوما عليه و
الفعل محكوما به وذلك لأن التركيب في هذه الثلاثة يكون على ستة أوجه اثنان
تامان وهما ما ذكرناه والبواقي غير تامة لاشتمالها على فعل محكوم عليه أو حرف
محكوم عليه وبه وهو باطل واعلم أن المصنف أورد إشكالا على ما ذكره في حد
الجملة وتقريره أن يقول هذا الحد غير مطرد فإنه يصدق على ما ذكر في مثل قولنا
حيوان ناطق وفي مثل قولنا كاتب في زيد كاتب فإن الأول قد وضع لإفادة نسبة
النطق إلى الحيوان والثاني وضع لإفادة نسبة الكاتب إلى زيد مع أن المحدود
غير موجود فيهما لأنه لا يصدق على كل واحد من هذين المثالين اسم الجملة وأجاب بالمنع
من وجود الحد إذ المراد بالنسبة النسبة الخبرية وهي غير موجودة في المثالين وفي هذا الجواب
نظر والأولى أن يقيد الحد بقولنا يحسن السكوت عليها قال وغير الجملة
ويسمى مفردا أيضا أقول غير الجملة هو الذي لم يوضع لإفادة نسبة ويسمى المفرد
أيضا فيكون اسم المفرد مشتركا بين هذا وبين ما مضى والفرق بينهما أن الأول لا
يصدق على مركب الصفة والموصوف ولا على المركب من المضاف والمضاف إليه والمتعلق بخلاف
هذا فإن هذين يدخلان في هذا المفرد قال والمفرد باعتبار وحدته
والمفرد
ووحدة مدلوله وتعددهما أربعة أقسام أقول هذه قسمة أخرى
للمفرد باعتبار نسبته إلى مفرد آخر وهي تشتمل على أقسام أربعة الأول أن يكون اللفظ
واحدا

واحدا والمعنى واحدا الثاني أن يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا الثالث أن يكون اللفظ
واحدا والمعنى كثيرا الرابع أن يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا أما
الأول فإن اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فإن تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق
فمشكك وإلا فمتواطئ وإن لم يشترك فجزئي ويقال للنوع أيضا جزئي والكلي ذاتي
وعرضي كما تقدم أقول هذا هو القسم الأول من الأربعة وهو الذي يكون
اللفظ واحدا والمعنى واحدا وهو على قسمين الأول أن يكون مفهومه غير مانع من وقوع
الشركة فيه كالحيوان والثاني أن يكون مفهومه مانعا من الشركة كزيد والأول يسمى
كليا واعلم أن الشركة لا يشترط وجودها بالفعل فإن لفظ الشمس كلية وإن امتنع
فيها الشركة ولا يشترط أيضا الشركة الذهنية فإن من الألفاظ ما يحكم العقل
بامتناع الشركة فيها كواجب الوجود مع كونه كليا بل المحتمل للشركة والكلي إذا
نسب إلى أفراده فإن وجد فيها متفاوتا بأن يكون في أحد تلك الأفراد أولى من
وجوده في الآخر كالوجود للخالق والمخلوق فإنه للخالق أولى منه للمخلوق أو
يكون في أحدها أقدم منه في الآخر كالوجود أيضا بالنسبة إليهما أو يكون في أحدها
أشد منه في الآخر كالبياض على الثلج والعاج فإنه في الثلج أشد منه في
العاج فإنه يسمى مشككا وإن كان وجوده فيها متساويا فإنه يسمى متواطئا
كالإنسان فإنه لا يقال إنه في زيد أشد منه في عمرو ولا هو في زيد أولى منه أو أقدم
منه في عمرو وأما الثاني وهو الذي يمنع من الشركة فإنه يسمى الجزئي كزيد
واعلم أن لفظة الجزئي قد يقال على معنى آخر أعم من هذا بالاشتراك
وهو أن يكون المعنى مندرجا تحت غيره ويقال للنوع إنه جزئي بالقياس إلى الجنس
بهذا المعنى وينقسم الكلي إلى الذاتي وهو الذي يكون متقدما في التصور والوجود
على ما هو ذاتي له وإلى عرضي وهو الذي لا يكون كذلك وقد تقدم البحث فيهما قال
الثاني من الأربعة متعدد بل متباينة الثالث إن كان حقيقة للمتعدد فمشترك وإلا فحقيقة
ومجاز الرابع مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة أقول
هذه هي الأقسام الثلاثة الباقية من الأربعة أحدها أن يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا
كالإنسان والفرس

فانها العطشان دال على معنيين مختلفين ويقال لها المباينة وهذا القسم مقابل
للاول من الاربعة لان اللفظ كثير والمعنى كثير والاول خلافه فيهما وثانيها ان يكون
اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو على قسمين الاول ان يكون اللفظ حقيقة في كل واحد
من المعنيين كالقرء الموضوع للطهر والحيض معا وضعا اوليا وهو المشترك بالنسبة
الى كلا المعنيين والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما الثاني ان يكون اللفظ حقيقة
في احد المعنيين ومجازا في الاخر كالاسد فانه وضع اولا للحيوان المفترس وثانيا
للرجل الشجاع وثالثها ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا ويسمى الالفاظ
المترادفة كالانسان والبشر واعلم ان هذه الاربعة تنقسم الى ما يكون مشتقا
والى ما لا يكون كذلك وقد مضى امثلة غير المشتق واما مثال المشتق من الاول
فكالعالم ومن الثاني كالقائم والقاعد ومن الثالث كالشارع فانه يطلق على
مالك الشرع وعلى مالك الشارع والاشبه ان الاشتراك في مثل هذه المشتقات انما هو للاشتراك
الواقع في المشتق منه ومن الرابع كالجالس والقاعد وتنقسم ايضا هذه الاربعة
الى صفة والى غير صفة وهو ظاهر فيهما قال ______ مسئلة المشترك واقع
على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح اقول
قد ذهب قوم الى امتناع وقوع الاشتراك واخرون الى الوجوب وهذان باطلان
وسياتي بيان ذلك وذهب المحققون الى الامكان ثم اختلفوا فقال بعضهم انه واقع وقال غيرهم
ان كل ما توهم انه مشترك فانه ليس كذلك بل اما ان يكون حقيقة في احد المعنيين
ومجازا في الاخر او يكون متواطيا والمصنف ذهب الى انه واقع واستدل
عليه استدلال على الجائز الوقوع والدليل على الوقوع ان القرء وضع للطهر
بخصوصيته وللحيض بخصوصيته من غير نقل من احدهما الى الاخر فيكون حقيقة
فيهما فيكون مشتركا وهذا الاستدلال ذكره ابو الحسين وفيه نظر لجواز ان يكون
القرء وضع لمعنى مشترك بين الطهر والحيض او يكون حقيقة في احد المعنيين و
مجازا في الاخر وقد خفي ذلك وهذان الاحتمالان راجحان على الاشتراك
لما ياتي واعلم ان هذا وان كان محتملا الا ان الغالب على الظن انه مع هذا
الاحتمال قال ______ واستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات لانها غير
متناهية واجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ولا يفيد في غيرها

ولو

وكذا الجون للسواد والبياض وعسعس لاقبل وادبر

ولو سلم فالمتعقل متناه وان سلم فلا نسلم ان المركب من المتناهي متناه واستشهد
باسماء العدد وان سلم منعت المتناهية ويكون كانواع الروائح اقول هذا
اشارة الى استدلال بعض الاصوليين القائلين بوجوب وقوع الاشتراك والمصنف
قد اورد عليه اشكالات وتقرير الاستدلال ان نقول لو لم يكن المشترك واقعا
لخلت اكثر المسميات عن الاسماء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية فلو لم يوضع اللفظ الواحد للمعاني المتكثرة
لزم خلو ما زاد على عدد الالفاظ من المعاني عن الاسماء وبيان صدق المقدمة
الاولى ظاهر وبيان صدق الثانية ان الالفاظ مركبة من الحروف وهي متناهية
والمركب من المتناهي يكون لا شك متناهيا فالالفاظ متناهية واما بيان بطلان التالي
فلان تلك المعاني مما تدعو الحاجة الى معرفتها والتعبير عنها فلا بد لها من لفظ
يدل عليها واجاب عنه المصنف بمنع صدق المقدمة الاولى القائلة بان المعاني
غير متناهية وبيان ذلك ان يقال المعاني المتضادة والمختلفة لا نسلم انها غير متناهية
وما الدليل عليه واما غيرها من المتماثلة فلا يبعد عدم التسمية في هذا الموضع
فان جزئيات الانسان غير متناهية مع ان لفظة الانسان موضوعة لها سلمنا ان المعاني
غير متناهية لكن لا نسلم انها متعقلة فان الذهن لا يمكنه استحضار ما لا يتناهى فالمتعقل
يكون متناهيا والوضع انما يكون للمعاني المعقولة لا لغيرها فهذا منع على المقدمة
الاولى ثم ان المصنف انتقل الى الايراد على الثانية فقال لا نسلم ان الالفاظ
متناهية قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من الاشياء
المتناهية يكون متناهيا وسند هذا المنع اسماء العدد فانها غير متناهية مع انها
مركبة من الحروف المتناهية وفي هذا السند نظر ثم ان المصنف انتقل الى الايراد
على المقدمة الاستثنائية بقوله وان سلم منعت الثانية اي وان سلم ان الالفاظ متناهية
منعت الثانية اي المقدمة الثانية التي هي الاستثنائية وسند المنع انواع الروائح
فانها لم يوضع لها اسماء مع كثرتها وشدة الحاجة الى التعبير عنها فليس خلو بعض المعاني عن وضع
اسماء لها بمحال قال ______ واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث
متواطيا لانه حقيقة فيهما واما الثانية فلان الموجود ان كان للذات فالاشتراك

وان كان صفه فهي واجبه في القديم فلا اشتراك واجيب بان الوجوب والامكان
لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم اقول هذا استدلال بان عدم وقوع
اللفظ المشترك في اللغه وتقريره ان نقول لا اشكال في وقوع اسم الموجود على
القديم والمحدث فلو لم يكن مشتركا على معنى ان يكون موضوعا لكل واحد منهما
بخصوصيته لكان متواطيا على معنى انه يكون موضوعا لامر مشترك بينهما واللازم
ان يكون حقيقه في احدهما ومجازا في الاخر او ان يكون حقيقه في غيرهما ومجازا فيهما
وهذان باطلان والمجاز نفيه عما هو مجاز فيه منهما اذ من علامات المجاز صحة
النفي والنفي نفيه عن شي منهما فليس بمجاز في احدهما فظهر انه لو لم يكن مشتركا
لكان متواطيا والمجاز ذكرناه اشار المصنف بقوله لانه حقيقه فيهما والتالي باطل
لان الوجود اما ان يكون نفس ذات الشي او يكون زايدا عليها وعلى كلا التقديرين
لا يتواطؤ اما على التقدير الاول فظاهر لان ذات القديم مخالف لذات
المحدث في كل الحقيقه فلا يكون قول الموجود مشتركا بينهما فلا يكون قول الموجود
عليهما بالتواطؤ واما على التقدير الثاني فلان الموجود واجب في القديم
تعالى وممكن فيما عداه فيكون كل واحد من الصفتين مخالفا للاخرى لاستحالة
كون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته او ممكنا للممكن لذاته لان حكم المتماثلين
واحد فيصح على الوجود الواجب الامكان وبالعكس لكون الوجوب والامكان
من اللوازم المستنده الى الذات وح يلزم عدم الاشتراك في الامر المعنوي
فلا تواطؤ والى بطلان التالي اشار المصنف بقوله واما الثانيه يعني المقدمه
الاستثنائيه والمصنف اجاب عن هذا الاستدلال بان الوجوب والامكان من
الصفات العارضه للمعنى المشترك وهي غير مانعه من التواطؤ لان العالم واجب
لذاته في القديم وممكن في المحدث مع ان اطلاق لفظه العالم بالتواطؤ عليهما
وكذا لفظ المتكلم ولقايل ان يقول ليس الوجوب والامكان من
العوارض للوجود المفارقه له بل من الامور اللازمه فيعود المحذور
وما ذكرتموه من مثال العالم والمتكلم فممنوع وجوبهما في القديم تعالى
لذاتيهما وكيف يمكن القول بذلك مع احتياجهما الى الذات الموصوفه بهما
قال قالوا لو وضعت لاختل المقصود من الوضع فلنا يعرف
بالقراين وان سلمنا فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس اقول

هذا

هذا استدلال ممن منع من وقوع المشترك في اللغه وتقريره ان نقول المقصود من
الالفاظ ووضعها انما هو التفاهم حالة التخاطب على ما مر ومتى كان كذلك
استحال وضع الالفاظ المشتركه لاشتمالها على نقض الغرض من وضعها وذلك لان
السامع للفظ المشترك لا يحصل له الفهم لمراد المتكلم لاستحاله تخصيص احد المعاني
المندرجه تحته دون غيره بالمعقول لعدم رجحانه واجاب المصنف بامرين احدهما
ان التفاهم حاصل حالة التخاطب بانضمام القراين فلا يحصل نقض الغرض الثاني
ان نقول المقصود من الوضع التفاهم على سبيل الاجمال او التفصيل وهو حاصل
ههنا فانه اذا سمع اللفظ المشترك عرف ان مراد المتكلم احد الامرين وان لم يعرف
ذلك الامر على التفصيل ممنوع وسنده ان اسماء الاجناس تفيد الماهيات الموضوعه
لها من دون افادتها لتفاصيلها اعنيها قال مسئله وهو واقع في القران على الاصح
لقوله تعالى ثلثة قروء وعسعس اقبل وادبر اقول القايلون بوقوع اللفظ
المشترك في اللغه اختلفوا في وقوعه في القران فذهب المحققون اليه واحتج والدليل
عليه ان لفظة القرء بالاجماع اهل اللغه موضوعه للطهر والحيض على الاشتراك ولفظ
عسعس موضوعه للاقبال والادبار على ما نقله صاحب الصحاح وغيره من اهل اللغه
واعلم ان هذا ظاهر قال قالوا لو وقع فيما طال بغير فايده وغير مبين
عن نفيه واجيب فايدته مثلها في الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال
اذا بين اقول هذا استدلال من منع من وقوعه في القران وتقريره ان
المشترك ان ورد مع القرينه المبينه لما يراد منه من احد المعاني الموضوعه لها اللفظ
لزم التطويل بغير فايده اذ قد كان يمكن التعبير عن ذلك المعنى باللفظ الواحد الموضوع
له بخصوصيته فيكون ذكر القرينه تطويلا بغير فايده فيكون قبيحا وان ورد لا مع القرينه
المبينه لم يكن مفيدا فيكون الخطاب به عبثا فيكون قبيحا واجاب المصنف بالمنع في الملازمه
الثانيه وسنده اسماء الاجناس فانه لا يكون المراد منه الفايده المفصله وبالمنع
في الملازمه من عدم الافاده ومن كون الخطاب عبثا لان المصنف ذكر ما يخرجه عن العبث في
الاحكام زايدا على هذا وهو ان يكون المخاطب مستعدا للامتثال عند ما يراد به اذا بين له فيحصل
له الثواب الذي هو اعظم الفوايد قال مسئله المترادف واقع على الاصح
كاسد وسبع وجلوس وقعود قالوا لو وقع لعري عن الفايده قلنا فايدته التوسعه
وتيسير النظم والنثر والروي والزنه وتيسير التجنيس والمطابقه قالوا التعريف المعرف قلنا
علامه ثانيه اقول

قد نقل عن جماعة من شذوذ الناس انكار الترادف والحق انه ليس كذلك والدليل
عليه ان لفظي الاسد والسبع وضعتا لمعنى واحد وكذلك الجلوس والقعود
والحنطة والبر وغير ذلك من الالفاظ ومن انكر المترادف لا هذا واستدل
المنكرون بوجهين الاول انه يلزم من وقوع الترادف نقض من وضع الالفاظ
وذلك انا قد بينا ان الغرض منها انما هو تحصيل الفائدة بالمراد عند السماع وهذه
الفائدة تحصل بوضع احد اللفظين فيكون وضع اللفظ الاخر خاليا عن الفائدة
والجواب ان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم فان من جملة الفوائد توسيع العبارة
وتسهيل النظم والسجع وغير ذلك ومثل هذا قد يحصل باستعمال احد اللفظين
دون الاخر الثاني ان الغرض من اللفظ انما هو تعريف المراد وهذا
انما يحصل بسماع احد اللفظين فيكون عند الاخر تعريفا للمعرف والجواب
ان توارد العلامات على شيء واحد ممكن قال الحد والمحدود ونحو
عطشان نطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد يدل على المفردات ونطشان
لا يفرد اقول قد طرح كثير من الاشياء انها مترادفة وليست كذلك
فان جماعة ظنوا ان الحد والمحدود من قبيل المترادف لدلالتهما على
الذات المحدودة وكذلك التابع والمتبوع نحو عطشان نطشان والحق
خلاف هذا فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال فلا يدل الا
على المفردات كقولنا في حد الانسان انه الحيوان الناطق فانه دال على المفردات
بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن ولا يدل على الاخر
وكيف لا يكون كذلك والحد يدل على الاجزاء التي علل المحدود والمحدود
يدل على الماهية الحاصلة عقيب الاجزاء واما التابع فانه قد اختلف فيه فذهب
قوم الى انه لا يدل على شيء اصلا وذهب اخرون الى انه دال على ماهية المتبوع
وعلى القول الاول لا اشكال واما على القول الثاني فالفرق بينه وبين المترادف
ان التابع لا يجوز افراده عن المتبوع فانه لا يجوز ان يقال نطشان من غير ذكر
عطشان بخلاف المترادف قال مسألة يقع كل من المترادفين
مكان الاخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب اقول اختلف الناس في ذلك
فذهب الاكثرون الى انه يجوز اقامة كل واحد من المترادفة (الالفاظ) مقام صاحبه

وذهب

وذهب الاخرون الى المنع واستدل الاولون بان كل واحد من المترادفين يفيد عين فائدة الاخر
فاذا صح انضمام المعنى الى معنى اخر باستعمال احد اللفظين صح انضمامه الى ذلك
المعنى باستعمال اللفظ الاخر لان الانضمام من عوارض المعاني فلا حجر في التركيب
قال وقالوا لو صح لصح خداي اكبر واجيب بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين
اقول هذا اشارة الى استدلال المانعين وتقريره انه لا فرق في كون اللفظ
موضوعا للمعنى باصطلاح لغة واحدة او لغتين فان كلا منهما يطلق عليه لفظ المترادف
ولو جاز اقامة كل من المترادفين مقام الاخر جاز خداي اكبر والتالي باطل والمقدم مثله
واجاب المصنف اولا بالمنع من بطلان التالي والتزم صحة خداي اكبر وثانيا بالمنع في
الملازمة بوجود الفارق بين ان يكون المترادف من لغة او لغتين فانه يلزم من هذا
اختلاط اللغات بخلاف الاول واذا كان هذا الفرق ثابتا جاز ان يكون
المنع مستندا الى هذا الفارق قال مسألة الحقيقة اللفظ المستعمل
في وضع اول اقول مما ينقسم اليه الالفاظ الحقيقة والمجاز وقد حدت
الحقيقة بحدود لا حاجة الى ذكرها وقبل الخوض في التحديد نقول الحقيقة فعيلة
من الحق وانما نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والحق يعني به الثابت وهو هاهنا
مجاز والمجاز مفعل من الجواز وهو حقيقة في الاجسام وقد استعمل هاهنا مجازا
فلفظتا الحقيقة والمجاز مجاز في استعمال الاصوليين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحقيقة
هي اللفظ المستعمل في وضع اول في اللغة التي وقع فيها التخاطب وذلك لان من الالفاظ
ما استعمل فيما وضعت له اولا كالاسد المستعمل في الحيوان المفترس ومنها ما استعمل
لا فيما وضعت له اولا كالاسد في الرجل الشجاع والاول يقال له الحقيقة والثاني
يقال له المجاز والقيد الاخير وان لم يذكره المصنف فانه لا بد منه ليدخل الحقيقة الشرعية
والعرفية في الحد واعلم ان هذا الحد نظر لان الاول من الامور الاضافية التي
لا تعقل الا بين شيئين فيخرج كون حد الحقيقة مستلزما للمجاز واولى الحدود ما ذكره
ابو الحسين البصري وهو ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي
وقع التخاطب به قال وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلوة
اقول لما كانت الحقيقة عبارة عن اللفظة المستعملة فيما وضعت له وكان
الواضع تارة اهل اللغة وتارة الشرع وتارة العرف انقسمت الحقيقة باقسام الواضع

فالعرفية كالاسد فان لفظة الاسد موضوعة في اللغة للحيوان المفترس
في اصل الاصطلاح والحقيقة العرفية كالدابة فان لفظة الدابة وضعت في اللغة
لكل ما يدب وخصصت في العرف بالفرس او الحمار والحقيقة الشرعية كالصلوة فانها
في اصل اللغة عبارة عن الدعاء وفي الشرع وضعت للافعال المخصوصة قال
والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح اقول لما كان المجاز مقابلا
للحقيقة كان مقابلا لحدها فالمجاز هو اللفظ المستعمل في غير وضع اول كالاسد
في الرجل الشجاع وقوله على وجه يصح اشارة الى ثبوت العلاقة بين الحقيقة والمجاز
فانه لا يكون استعمال التجوز مطلقا بل لا بد من علاقة بين موضع الحقيقة والمجاز
ويمكن ان يكون قوله على وجه يصح اشارة الى صحة استعماله فيما وضع له مع انه لم
يستعمل فيه ويكون الفائدة في هذا القيد الاخير الاحتراز عن اسماء الاعلام كزيد وعمرو
فانها ليست حقيقة ولا مجازا مع انها استعملت في غير وضع اول لانه لا يصح استعمالها
في وضع اول ثم اعلم ان استعمال اسم الدابة في الفرس خارج عن هذا الحد اذ
هو استعمال اللفظ فيما وضع له مع انه مجاز وان الكاف في قوله تعالى ليس كمثله
شيء من باب المجاز مع انه ليس يدل على شيء لانا نقول [بالنسبة الى اهل اللغة لا العرف العام] اما الاول فجوابه ان الخاص
مقابل للعام فاللفظ الموضوع للعام غير موضوع للخاص بخصوصيته فكان استعماله
فيه على سبيل المجاز واما الثاني فقد اجيب عنه بان الكاف غير مستعمل فيما
وضعت له والا لزم نفي مثل المثل وهو اثبات للمثل في نفي الله وهو كفر وشرك
فلفظة كمثله مستعملة في نفي المثل على سبيل المجاز وفي هذا الجواب نظر والجواب نفي
مثل المثل لا يستلزم ثبوت المثل لان نفيه قد يكون لثبوت المثل ونفي مماثل المثل
وقد يكون لنفي المثل اصلا فان السالبة قد تصدق عند عدم الموضوع وعلى
هذا التقدير يكون الكاف مستعملا على سبيل الحقيقة في المثل ولا يلزم ايضا
نفي الله تعالى قال ولا بد من العلاقة وقد يكون بالشكل كالانسان
للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها او لانه
كان عليها كالعبد او آيل كالخمر او للمجاورة مثل جرى الميزاب اقول
انه لا بد في التجوز من علاقة بين موضع الحقيقة وموضع المجاز والا لجاز التجوز
عن

عن كل معنى بكل لفظ وهو باطل ولانه يلزم ان يكون اطلاق اللفظ عليه من باب
الاشتراك لا من باب المجاز وقد اشترط قوم فيهما الملازمة الذهنية وهو خطا
فان اكثر التجوزات عارية عن الملازمة الذهنية والعلاقة بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي قد يكون بالشكل كالانسان للصورة المنقوشة على الحائط
في هيئة الانسان فانها انسان لاشتراكهما في الشكل وقد يكون العلاقة للاشتراك
في صفة ظاهرة بينهما كما يطلق لفظة الاسد على الرجل الشجاع لاشتراكهما في الشجاعة
وهي ظاهرة في الاسد لا في الابخر الذي هو صفة خفية فلا يجوز استعمال لفظة
الاسد في الابخر وقد يكون العلاقة بينهما لاجل اتصاف المحل بالمعنى اولا كالعبد
اذا اعتق فانه يطلق عليه بعد العتق لفظة العبد لكونه قد كان عليها وقد يكون
لمصيره الى المعنى في ثاني الحال وان لم يكن في الحال متصفا به كالعصير اذا اطلق
عليه لفظة الخمر وقد يكون العلاقة هي المجاورة كما تقول جرى الميزاب فالجاري
انما هو الماء فاستعمال لفظة الميزاب في الماء تجوز لاجل المجاورة فهذا ما ذكره المصنف
وقد ذكر غيره وجوها اخر منها اطلاق اسم السبب على المسبب ومنها
العكس ومنها اطلاق اسم الشيء على ضده ومنها اطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس
ومنها تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم علما قال
ولا يشترط النقل في الآحاد على الاصح لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه
ولا يتوقفون اقول [في آحاد المجاز] اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا يشترط
في اطلاق الاسم على مسماه المجازي في كل صورة النقل عن اهل اللغة بل يكفي
فيه العلاقة المذكورة وذهب آخرون الى الاشتراط مع العلاقة والمصنف
اختار المذهب الاول وقد احتج الذاهبون اليه بوجوه احدها ما ذكره المصنف
وهو ان النقل لو كان شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم على النقل والتالي
باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي انهم يستعملون كثيرا
من المجازات مع عدم النقل كاستعمال الفاعل والمفعول وانواع الاعراب
والبناء الى غير ذلك مما اصطلحوا عليه فيما وضع له مع انه غير منقول عنهم

قال واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واجيب بان النظر
للواضع وان سلم فللاطلاع على الحكمة اقول هذا اشارة الى الاستدلال الثاني
على ما ذهب اليه المصنف تبعا لغيره من الاصوليين وهو غير مرضي عنده وتعريفه
ان نقول لو توقف المجاز على النقل لما افتقرنا الى النظر في العلاقة بين مواضع
الحقيقة والمجاز والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجاز اذا كان باستعمال
اهل اللغة لغيرها الذي يتجوز عليه ينبغي ان يتبع استعمالهم فيه وان لم تعلم العلاقة
بينه وبين المعنى الحقيقي فيكون البحث عن العلاقة غير مفيد وبيان بطلان التالي
ظاهر فانا لا نجد لفظا مجازيا الا ونجتهد في استخراج وجه العلاقة
بينه وبين المعنى الحقيقي واجاب المصنف بالمنع بطلان التالي وذلك لان
النظر في العلاقة انما هو للواضع اما نحن فلا وثانيا بتسليمه ومنع الملازمة
قوله ولا ان لم يكن فيه فائدة قلنا ممنوع لان فيه فائدة وهي الاطلاع على حكمة الواضع
قال قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن
للاب وبالعكس واجيب بالمانع اقول هذا استدلال المشترطين للنقل وتعريفه
ان نقول لو لم يتوقف المجاز على النقل لجاز التجوز لنا في كل اسم عن معناه
الحقيقي ... ان يجوز اشتراكا لما فيما ذكرتم والتالي ظاهر فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لا يجوز استعمال نخلة لما فيه طول غير الانسان
فلا يقال للجبل نخلة مع الاشتراك في الطول الذي هو سبب التجوز بالنخلة عن
الانسان ولا يجوز شبكة للصيد ولا الابن للاب وبالعكس مع ان العلاقة
وهي السببية موجودة فيهما واجاب المصنف بان العلاقة مصححة مطلقا
وما ذكرتموه انما كان لتحقق المانع من اهل اللغة فانهم نصوا على انه لا يجوز استعمال
هذه الاسامي فيما ذكرتم من المعاني فعدم الاستعمال انما هو لوجود المانع لا لعدم
المقتضي قال قالوا لو جاز لكان قياسا او اختراعا واجيب باستقراء ان العلاقة
مصححة كرفع الفاعل اقول هذا استدلال ثان على ان المجاز متوقف على
النقل وتعريفه ان نقول لو لم يكن نقل اهل اللغة معتبرا في محل التجوز فتسميته باسم الحقيقة
اما بالقياس عليه واما بالاختراع من الواضع المتاخر والتالي بقسميه ظاهر فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان استعمال اسم الحقيقة في المعنى المجازي اذا كان لاجل وجود
الاشتراك

الاشتراك في امر معقول كان هو القياس كما نقول النبيذ يسمى خمرا لان الخمر انما
سمي خمرا لمخامرته العقل وهذا المعنى موجود في النبيذ فيجب اطلاقه عليه وان
لم يكن لاجل معنى مشترك كان هو الاختراع واما بطلان القسمين اما الاول فلما
ياتي من ان اللغة لا تثبت بالقياس واما الثاني فلانه يكون خارجا عن اللغة والجواب
يجوز ان يكون اهل اللغة نصوا نصا جليا على جواز اطلاق الاسم الحقيقي على كل
ما كان بينه وبين معناه علاقة ما تكون مخصوصة من قبلهم فلا يلزم القياس
ولا الاختراع كما انا لما استقرينا لغة العرب في رفع الفاعل حكمنا برفعه مطلقا
ولم يكن بذلك خارجين عن قانون اللغة بخلاف غير رفع الفاعل الذي تلفظوا به نحن
ولا نكون قايسين من غير نص منهم لذلك ههنا استقرينا جميع الالفاظ المجازية
فوجدناها مشتملة على العلاقة فحكمنا حكما مطلقا بان العلاقة مصححة
للتجوز وفي هذا الجواب نظر قال وقالوا يعرف المجاز بوجوه
بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس بانسان وهو
دور اقول ان جماعة من الاصوليين يفرقون بين الحقيقة والمجاز بامور
احدها ما ذكره المصنف وهو صحة النفي فاذا اطلق اللفظ على المعنى وصح نفيه عنه
علم انه مجاز والا فهو حقيقة كما يطلق على البليد لفظ الحمار مع انه يصح سلبها عنه فيقال
انه ليس بحمار ويكون هذا السلب صادقا فيعرف انه مجاز عكس الحقيقة فانه
لا يصح سلب الانسان عنه لما كان لفظ الانسان حقيقة فيه واعترض المصنف في هذا
الدور ووجه اللزوم ان اطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه وانما يصح سلبه
الا عرف ان ذلك الاطلاق مجازي فتوقف صحة السلب على معرفة المجاز ولو كان صحة
السلب علامة معرفة للمجاز لزم الدور قال وبان يتبادر غيره لولا القرينة
عكس الحقيقة واورد المشترك فان اجيب بانه يتبادر غير معين لزم ان يكون المعين
مجازا اقول هذه علامة ثانية منقولة عنهم للمجاز وهي ان يكون المدلول
لا يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ بل يتبادر غيره لا مع القرينة فيعلم انه مجاز فيه
وحقيقة في المتبادر اليه واورد عليهم اللفظ المشترك والمنقول وتعريفه
ان اللفظ المشترك لا يسبق الى الذهن كل واحد من معنييه فيكون مجازا في كل واحد

منها والمنقول يسبق الذهن اليه دون غيره مع انه مجاز فيه واجيب عن
المشترك بان المتبادر الى الذهن واحد غير معين واعترض المصنف على هذا
الجواب بانه يلزم ان يكون مجازا في المعين لعدم تبادر الذهن اليه وقد اجاب
بعضهم عن المنقول بان المتبادر انما تبادر بعد علم انه مجاز اذ يرتفع الالزام وان لم
يعلم كان حقيقة اذ الغالب في الحقيقة التبادر فيلحق هذا بالغالب وعن المشترك
بانه اما علم في جميع محامله هذا اشكال والاصح لواحد من محامله على البدل وحقيقته
في الواحد على البدل لا في المعين والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند
اطلاقه وهو الواحد على البدل والذي لا يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين
غير حقيقة فيه وهذان الجوابان ردا اما الاول فلانه يدخل في الحقيقة حال التبس
فان المنقول ليس من باب الحقيقة على انه اذا وجد مبادرة الذهن في المجاز
ولو في موضع ما لم يكن المبادرة دليلا على الحقيقة وكيف يستدرك المنقول
وهو لئن لا يخفى واما الثاني فلانه يجعل المشترك من باب المتواطي وذلك
لان اللفظ لم يوضع لواحد لا بعينه بل وضع لواحد بعينه فمبادرة الذهن الى الواحد
لا بعينه دليل على المبادرة فيما ليس حقيقة فيه قال ... وبعدم اطراده
ولا عكس واورد السخي والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة فان اجيب بالمانع
فدور اقول ... هذه علامة ثالثة للمجاز وهي عدم الاطراد فان الرجل
الطويل يقال له نخلة ولا يقال لغيره من الطوال فيعلم انه مجاز فيه وهذه العلامة
غير منعكسة اي لا يلزم ان يكون كل ما يطرد حقيقة فان بعض المجازات قد يطرد
والحاصل ان عدم الاطراد دليل المجاز وليس الاطراد دليلا على الحقيقة
وهو المراد بقوله ولا عكس واورد على هذا لفظ السخي فانها موضوعة
للكريم والفاضل موضوع للعالم والله تعالى كريم وعالم ولا يقال له سخي
ولا فاضل ويقال لغيره فهاتان اللفظتان غير مطردتين مع كونهما حقيقتين
في الكريم والعالم وكذلك القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها مقرا
لما يقال وهذا المعنى موجود في الكوز ولا يسمى قارورة فهذه الحقيقة
غير مطردة اجابوا بان المنع الشرعي حصل في تسمية الله تعالى بالسخي والفاضل
والمنع اللغوي حصل في تسمية الكوز بالقارورة ولا كان عدم الاطراد

لمانع لا لخروج اللفظ عن كونه حقيقة وتصييره مجازا والزمهم المصنف الدور
وذلك لان عدم الاطراد لا لأمر سبب هو المانع من الاطراد لان العلاقة
المصححة موجودة والمانع من الاطراد اما ان يكون هو العلم بكون اللفظ مجازا
واما ان يكون الشرع او اللغة والاخيران باطلان لان التقدير عدمهما فالمانع
هو الاول لا غير فظهر ان عدم الاطراد انما يكون دليلا على المجاز اذا عرف
كونه مجازا وهو دور ظاهر قال ... وبجمعه على خلاف جمع
الحقيقة كأمور جمع امر للفعل وامتناع اوامر ولا عكس اقول ... هذه علامة رابعة
للمجاز ذهب اليها الغزالي وهي الخلاف في الجمع وذلك لانه اذا كان الاسم قد اشتهر على
كونه حقيقة في غير المسمى المذكور وجب جمعه على خلاف جمع هذا المسمى علم انه مجاز فيه كما
انه مدفوع الاتفاق على ان لفظة الامر حقيقة في القول وهو يجمع فيه باوامر فنقول
انه مجاز في الفعل لخلافه في الجمع فان الامر اذا استعمل بمعنى الفعل انما يجمع على
امور لا على اوامر وهذا ظاهر فان اختلاف الجمع ليس فيه شعور بكون اللفظ حقيقة
فيما استعمل فيه او مجازا او قوله ولا عكس اشارة الى انه ليس يجب ان يكون كل مجاز يخالف
جمعه جمع الحقيقة فان الحمار للحيوان المخصوص يجمع على حمر وكذلك للبليد قال ...
وبالتزام تقييده مثل جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الآخر مثل
ومكروا ومكر الله اقول ... هاتان علامتان اخريان في الفرق بين
الحقيقة والمجاز اولاهما التقييد مثل جناح الذل فان لفظة الجناح مجاز ههنا ولزم
تقييدها ... بالمجاز ولا كذلك في استعمالها في المعنى الحقيقي وكذلك نار الحرب
وثانيتهما توقفه على المسمى الآخر كقولنا ومكر الله فانه مجاز لا حقيقة لتوقفه على المسمى
الآخر وهو المكر منهم قال ... واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
اقول ... الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز هو استعماله لا
فيما وضع له فشرط كل الحقيقة والمجاز هو الاستعمال فقبله لا يكون اللفظ حقيقة
ولا مجازا وهو حين الوضع لانتفاء الشرط قال ... وفي استلزام المجاز الحقيقة
خلاف على ... الملزم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة الثاني
لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة اقول ...
اختلف الاصوليون في استلزام المجاز الحقيقة فذهب اليه قوم حتى جعلوا لكل مجاز

مسبوقاً بحقيقة والمحققون على خلاف هذا فإنهم جوّزوا وجود لفظ مجازي
من دون الحقيقة وحكى بعضهم الاتفاق على أن الحقيقة لا تستلزم مجازاً فإنه يجوز استعمال
اللفظ فيما وضع له ولا ينقل عن ذلك المعنى إلى غيره واحتج الأولون بأن فائدة
الوضع إنما هي الاستعمال فيما وضع له فلو لم يوجد هذا الاستعمال كان الوضع
عبثاً فلا بد من وجود استعمال اللفظ فيما وضع له أولاً وهو المعني بالحقيقة
وهو ضعيف لأن من فائدته استعمال اللفظ في المعنى المجازي المناسب للمعنى
الأصلي فإنه لولا الوضع لما صح التجوز وإنما يجوز أن يكون الفائدة هي الاستعمال
ثانياً واحتج الآخرون بأنه وجدت مجازات خالية عن الحقائق كقولنا قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل فإنها ليست حقائق في شيء إذ لم توضع لشيء
أصلاً قال وهو مشترك الإلزام لاستلزام الوضع أقول
أخذ يعترض على الجمهور في استدلالهم بما ذكره فقال إنه لازم عليهم أيضاً لأن المحقق
على الحكم ووجه اللزوم أن يقول الجمهور وإن لم يشترطوا في المجاز الحقيقة لكنهم
اشترطوا الوضع فلقائل أن يقول لو كان الوضع شرطاً لكان لقولنا قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل وأمثالها معان وضع هذا اللفظ بإزائها
ثم إما استعملت في غيرها والثاني باطل والمقدم مثله فحينئذ يكون هذا الإلزام مشتركاً
ووجه الجواب وأجاب الكل إلا أن يقولوا الوضع دون الاستعمال وهو متعذر
قال والحق أن المجاز في المفرد والمجاز في التركيب وقول عبد القاهر
في نحو أحياني اكتحالي بطلعتك أن المجاز في الإسناد بعيد لاتحاد جهته أقول (اقسام / اوجه)
ذكر الإمام عبد القاهر أن المجاز على ثلاثة أحدها أن يقع في المفردات كالأسد
والحمار وثانيها أن يقع في التركيب والإسناد كقولنا طلعت الشمس ومات زيد
فإن مفردات هذه الألفاظ قد استعملت فيما وضعت له والمجاز قد وقع في التركيب
إذ إسناد الطلوع والموت إلى الشمس وإلى زيد على سبيل المجاز وثالثها
أن يقع فيهما كما في قولنا أحياني اكتحالي بطلعتك فإن إسناد الإحياء إلى
الاكتحال غير حقيقي وكذلك الاكتحال نفسه إذا عرفت هذا فنقول إنما ذكر المصنف
أن الإلزام مشترك ذكر وجهاً للتخلص منه وهو منع الملازمة التي نقلها عن الجمهور

في

في قوله لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لقولنا قامت الحرب على ساق حقيقة فإنا
فإنا نقول إنما يجب أن يكون له حقيقة لو كان مجازاً ونحن نمنع من كونه مجازاً
لأن المجاز إنما يقع في المفردات لا في المركبات وإذا كان كذلك كانت المفردات
هي المستعملة مجازاً ولها حقائق فلا استعملت فيها أمثال المركبات فلا يلزم أحد يرد
على عبد القاهر في قوله إن المجاز قد يقع في الإسناد بأن جهة الإسناد واحدة
فلا يتصور فيه المجاز وعندي في هذا نظر فإن المجاز في مثل قولنا طلعت الشمس
ظاهر أنه ليس في المفردات وقوله جهته متحدة ممنوع فإن الاسم إذا كان عبارة
بمعنى أسند إلى لفظ إسناد الفاعلية كان إسناده إليه إسناد المفعولية
على سبيل المجاز قال ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة
ولنحو عسى كان قوياً أقول أخذ ينقض على من يدعي استلزام المجاز
الحقيقة بوجود المجاز من دون الحقيقة وذلك كما في لفظة الرحمن ونحو عسى
وأشباههما فإن الأول موضوع للانعطاف والثاني موضوع على التصرف لكونها
من الأفعال موضوعة للزمان والحدث ثم لم يستعمل الرحمن إلا في الله تعالى
وعسى إلا في غير المتصرف عن الدلالة على الزمان قال إذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز أقرب لأن الاشتراك يخل بالتفاهم ويؤدي
إلى مستبعد من ضد أو نقيض ويحتاج إلى قرينتين ولأن المجاز أغلب ويكون أبلغ
وأوجز وأوفق ويتوصل به إلى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي
أقول الأحوال اللفظية المانعة من الإفهام تكون على خمسة أقسام الاشتراك
والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص لأن مع زوال الاشتراك والنقل يكون
للفظ حقيقة واحدة ومع زوال المجاز والإضمار يكون المراد تلك الحقيقة
ومع زوال التخصيص يكون المراد كليتها وأعمها وحينئذ والتعارض بينها
على عشرة أوجه ذكر المصنف منها نوعاً واحداً للكثرة وهو التعارض بين الاشتراك
والمجاز وقد ذهب المحققون إلى أن المجاز أولى لوجوه أحدها أن الاشتراك
يخل بالتفاهم إذا خلا عن القرائن لأنه ليس بعض المعاني أولى من بعض
في إفادة اللفظ إياها وليس كذلك في المجاز لأنه إن وجد مع القرينة حمل

[illegible]

المعاني [illegible] ضد [illegible]
[illegible] ذكر الشرط [illegible]
وصدق [illegible]
المشترك [illegible]
والتصديق [illegible]
[illegible]
والتكذيب م

على المجاز والا فعلى الحقيقة فيعود الاحتمال بخلاف الاشتراك الثاني ان الاشتراك
يؤدي الى ارتكاب امر مستبعد وهو ان كان اللفظ للنقيضين او الضدين في
حالة يجعلها في ذلك بان يكون اللفظ موضوعا للشيء ولنقيضه او لضده
بخلاف المجاز فانه لا يجوز الا فيما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي مناسبة تامة ولازمة
على ما ذهب اليه بعضهم في هذا الاخير نظر فان بعضهم قال انه لا يجوز ان يكون اللفظ
موضوعا للنقيضين على سبيل الاشتراك وليس بجيد لجواز استناده الى
قبيلتين واما الضد فانه كما يكون اللفظ موضوعا للضدين كذلك يجوز
في احد الضدين مجازا وهو مشهور الثالث ان الاشتراك يحتاج الى قرينتين
لا واحدة ولكن قد يكون المراد من احدهما احدى الحقيقتين
وفي الاخر الاخرى بخلاف المجاز فانه لا يفتقر الا الى قرينة واحدة تصرف
اللفظ عن حقيقته الى المجاز الرابع ان المجاز اغلب في الكلام من الاشتراك
والاكثرية دليل الاولوية فان حمل اللفظ على الاغلب اولى الخامس الفوائد
الحاصلة من المجاز اكثر من الفوائد الحاصلة من الاشتراك فان من جملة فوائد
المجاز البلاغة والوجازة والتوصل الى السجع والمقابلة والمطابقة
والمجانسة ولزوم الروي في النثر والنظم وشيء من هذه لا يحصل بالاشتراك فيكون
حمل اللفظ على ما يحصل اكثر الفائدة اولى قال وعورض بترجيح
الاشتراك باطراده فلا يخطئ وبالاشتقاق فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر
الفائدة وباستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر وعن الغلط
عند عدم القرينة وبما ذكر انه ابلغ مشترك فيهما والخوالف لا تقابل الاغلب
شيء مما ذكر اقول هذه معارضات لما ذكر من الادلة المرجحة
للمجاز احدها ان الاشتراك مطرد بخلاف المجاز وذلك لانا قد بينا فيما تقدم
ان من علامات المجاز عدم الاطراد ولا شك ان استعمال اللفظ في المعنى استعمالا
مطردا اولى من استعماله غير مطرد لحصول الاضطراب في الثاني دون الاول
وثانيها ان الاشتراك يحصل معه الاشتقاق من المعنيين بخلاف المجاز
ومع حصول الاشتقاق يحصل الاتساع وهي فائدة مفقودة مع المجاز وثالثها
ان

[illegible]

ان الاشتراك يحصل معه التجوز فيما يناسب كل واحد من المعنيين دون المجاز فانه
قد يحصل المناسبة بين امرين وبين امرين اخرين ولا يحصل المناسبة بين احد الامرين
وبين كل واحد من الاخرين فيكثر المجاز في الاول دون الثاني فيكثر الفائدة ورابعها
ان الاشتراك لا يفتقر الى العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في احد مدلوليه
بخلاف المجاز وخامسها ان الاشتراك يستغني عن مسبوقية الحقيقة بخلاف المجاز
وسادسها انه مع الاشتراك لا يقع مخالفة الظاهر بخلاف المجاز فانه اذا
اريد باللفظ معناه المجازي يلزم مخالفة الظاهر وهو استعمال اللفظ في غير معناه
الحقيقي وسابعها ان الاشتراك لا يلزم منه الغلط بخلاف المجاز وذلك لان
السامع للفظ المشترك ان وجدت قرينة دالة على احد المعنيين علم ان المراد
ذلك المعنى والا فلا يلزم الجهل بخلاف المجاز فانه اذا لم يوجد القرينة يحمله السامع
الى الحقيقة ويجوز ان يكون خطأ لاحتمال ان اريد به المعنى المجازي وقوله
وبما ذكر انه ابلغ مشترك فيهما اشارة الى المساواة بين المجاز والاشتراك في البلاغة
فانها قد تحصل بهما ولا يمكن الاستدلال على اولوية المجاز ثم ان المصنف بعد ما ذكر
هذه المعارضات اشار الى الجواب عنها بوجه اجمالي وهو ان الحمل على المجاز اولى لكونه
اغلب وهذا لا يقابله شيء مما ذكر من المعارضات قال مسألة الشرعية واقعة
خلافا للقاضي واثبت المعتزلة الدينية ايضا لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات
والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة للدعاء والنماء والامساك مطلقا والقصد
مطلقا اقول اختلف الناس في الاسماء الشرعية لا بمعنى انها محتملة الوقوع
اولا فان الامكان لا نزاع فيه اذ لا يستبعد ان يضع الشارع لفظا من الفاظ
اللغة او غيرها على معنى من المعاني لم يسبقه الى ذلك الوضع احد بل الخلاف في
الوقوع والمتنازع فيه مفروض فيما يستعمله الشارع من الفاظ اللغة في معنى من المعاني
لم يستعمله اهل اللغة في الاستعمال هل يخرج به عن وضعهم ام لا فذهب القاضي
ابو بكر الى المنع من ذلك واطبقت المعتزلة والخوارج على جوازه والمعتزلة فصلوا
ههنا فقالوا اسماء الافعال كالصلوة والزكوة تسمى شرعية واسماء الذوات كالمؤمن
والفاسق تسمى دينية واستدل المصنف بان القطع حاصل بعد الاستقراء بان الصلوة
مستعملة في الافعال المخصوصة والزكوة مستعملة في اخراج المال والصيام في الامساك
المخصوص والحج في قصد البيت استعمالا على سبيل الحقيقة ضرورة سبق فهم هذه المعاني
عند اطلاق هذه الالفاظ دون غيرها وهي في اللغة موضوعة لغير هذه الحقائق فان
الصلوة في اللغة للدعاء والزكوة للنمو والصوم للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا
قال قولهم باقية

والزيادات شروط كما في الصلوة وهو غير جامع ولا متبع اقول هذا اشارة
الى ايراد المانعين من وقوع الاسماء الشرعية على هذا الدليل مع الجواب وتقريره
ان هذه الالفاظ لم تخرج عن موضوعاتها اللغوية بل استعملت فيها والقيود المذكورة
انما هي شروط لصحته وترتب الفعل على الوجه المطلوب شرعا فان الصلوة وضعت
في اللغة للدعاء واستعملت في الشرع للدعاء ايضا لكن لا يطلق الدعاء عليها الا في حال ينضم
اليه شروط هي الركوع والسجود وغير ذلك وكذلك في باقي الاسماء اجاب المصنف
عن هذا بان لفظ الصلوة في الوضع اللغوي اما للدعاء او للاتباع وهذان
المعنيان غير حاصلين في صلوة الاخرس المنفرد فانه غير داع ولا متبع ونعلم ان
الفعل الصادر عنه انه صلوة بالمعنى الشرعي قال فان قيل مجاز قلنا ان اريد استعمال
الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها
ولانها تفهم بغير قرينة اقول هذا ايراد اخر على دليل القائلين بالوقوع
وهو ان يقال استعمال الشارع لتلك الالفاظ ليس دليلا على الحقيقة فان
الاستعمال قد يكون على سبيل المجاز وهو هاهنا كذلك فان المجاز هو استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اولا وسواء كان المستعمل الشرع او غيره واجاب المصنف
بامرين احدهما ان نقول ان عنيتم بالمجاز المستند الى استعمال الشارع وانه هو
المتجوز فهو المطلوب وان عنيتم به المستند الى اهل اللغة فهو ممنوع وهو ظاهر
فان اهل اللغة لم يتنبهوا لهذه المعاني فكيف يستعملون الفاظها فيها الثاني
ان يمنع كونها مجازا وذلك لانا قد بينا ان من علامات الحقيقة السبق الى الفهم ولا شك
ان هذه الالفاظ حين الاطلاق تفهم هذه المعاني الشرعية من غير احتياج الى قرينة
فهي اذن حقائق فيها قال القاضي لو كانت لزم ان يفهمها المكلف
ولو فهمها لنقل لانا مكلفون مثلهم والاحاد لا تفيد ولا تواتر والجواب انها فهمت
بالتفهيم بالقراين كالاطفال اقول هذا حجة القاضي ابي بكر على نفي
الحقيقة الشرعية وتقريرها ان نقول لو كان وضع هذه الالفاظ لمعانيها
مستفادا من الشرع لوجب ان يفهمها المكلف قبل المخاطبة بالتوقيف من الشرع
والا لكان التكليف بالفهم من دون سبق المعرفة بالوضع تكليفا بما لا يطاق
وهو محال ولو عرفه الشرع لكان ينقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما
ان يكون متواترا او احادا والاول ليس بحاصل والثاني ليس بحجة والجواب
ان نقول لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق لان ذلك انما يلزم لو قلنا انه كلفه بالفهم
قبل

قبل التفهيم لكنا لا نقول بذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل قد
يحصل بالقراين المتعاقبة مرة بعد اخرى وبالتكرير كما ان الاطفال [illegible] عن اهلي
عند مشاهدتهم لذلك تارة بالكلية بان الصلوة موضوعة لذلك الفعل الحاصل كما ان الطفل
الطفل يعلم ان هذا الشيء الفلاني وكرر عليه مرارا علم بانه اسم له قال قالوا
لو كانت لكانت غير عربية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه يمتنع كون اللفظ
عربيا هو انه وضع لما تقدم به في طريق العرب لان اللفظ مسطور في العرف والتقدير
ان هذه الالفاظ لم يضعها العرب وبيان بطلان التالي ان نقول لا شك ان القران قد اشتمل
على هذه الالفاظ والقران عربي فهذه الالفاظ عربية والمقدمة الاولى ظاهرة وبيان صدق
المقدمة الثانية قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والى بيان الملازمة اشار المصنف بقوله
بانهم لم يضعوها والى بيان بطلان التالي اشار بقوله لانه يلزم ان لا يكون القران عربيا
والثانية هي الاستثنائية قال واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا
او ان انزلناه ضمير السورة ويصح اطلاق القران عليها كالماء والعسل بخلاف المائة والرغيف
ولو سلم فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية او عربية اقول
لما قرر حجة القاضي اخذ في الايرادات عليها من وجوه احدها المنع في الشرطية قوله لان
معنى كون اللفظ عربيا كونه موضوعا في طريق العرب قلنا لا نسلم بل يجوز ان يكون
اللفظ وضعه غير العرب لمعنى لمناسبة بينه وبين ما وضعته العرب فيكون مجازا
عربيا لا يكون حقيقة عربية وفرق بين ان يطلق العربية وبين ان يطلق الحقيقة العربية
الثاني سلمنا الملازمة لكن نمنع بطلان التالي قوله القران عربي وقد اشتمل
على مثل هذه الالفاظ قلنا لا نسلم ان القران عربي وقوله انا انزلناه قرانا عربيا
يجوز ان يكون الضمير فيه عائدا الى السورة لا يقال القران اسم لمجموع السور فاطلاقه
على بعضها لا يجوز الا تجوزا فانه يكون مجازا والاصل عدمه لانا نقول لا نسلم ان القران
اسم للمجموع بل هو اسم لكلام الله تعالى ولو كان اية واحدة والاشتقاق يدل عليه
واذا كان اسما لكلام الله تعالى صح اطلاقه على المجموع وعلى الاحاد على سبيل الحقيقة
كاطلاق الماء على الكثير وعلى جزئه وكذا العسل بخلاف المائة والرغيف فان مثل
هذه الالفاظ انما وضعت للمجموع الذي لا يساوي اجزاؤه ولا يصح اطلاقها عليها
الثالث سلمنا ان القران اسم للمجموع لكنا نقول وجود مثل هذه الالفاظ
في القران لا يخرجه عن العربية كالقصيدة العربية اذا وجد فيها الفاظ يسيرة فارسية

فانه يصدق عليها انها عربية وكذلك الفارسية الا وجد فيها الفاظ عربية كان
الثور الاسود يصدق عليه اسم الاسود وان وجدت فيه شعرات بيض قال
المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لانها الدين المعتبر والدين الاسلام
والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ فثبت ان الايمان العبادات قال فاخرجنا
من كان فيها من المومنين الى آخرها وعورض بقوله تع قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا
اقول هذه اشارة الى حجة المعتزلة على نقل الاسماء الشرعية الدينية وتقريرها
ان يقول الايمان في اللغة وضع للتصديق ونقل في الشرع الى العبادات لان العبادات
هي الدين المعتبر لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الى قوله وذلك دين
القيمة وهو اشارة الى ما سبق من العبادات وقد ثبت ان العبادات هي الدين والدين
هو الاسلام لقوله تع ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان
غيره لما كان مقبولا من فاعله لقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لكن
كل من صدر عنه الايمان قبل منه فيلزم ان يكون هو الاسلام فقد ظهر من هذا ان العبادات هي
الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فيلزم ان العبادات هي الايمان
وهو المطلوب وقوله قال فاخرجنا من كان فيها من المومنين اشارة الى دليل ثان
على ان الاسلام هو الايمان وتقريره ان الاستثناء على ما بان هو اخراج ما لولاه لكان
داخلا وانما يكون ذلك لو كان المستثنى من جنس المستثنى منه وقد استثنى
الله تعالى المسلمين من المومنين في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فوجب ان يكون
الاسلام من جنس الايمان ثم ان المصنف عارض الاية الدالة على ان الاسلام هو
الايمان بقوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وجه
الاستدلال ان الله تعالى نفى ايمانهم واثبت اسلامهم فيتغايران قال وقالوا لو لم يكن
لكان قاطع الطريق مومنا وليس بمومن لانه يخزى بدليل من تدخل النار فقد
اخزيته والمومن لا يخزى بدليل يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا واجيب بانه للصحابة
او مستانف اقول هذه اشارة الى الدليل الاخر للمعتزلة على ان الايمان ليس
هو التصديق وانما هو فعل العبادات وتقريره ان نقول لو لم يكن الايمان عبارة عن
فعل العبادات لكان قاطع الطريق مومنا والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
لانه مصدق وبيان بطلان التالي ان قاطع الطريق يخزى والمومن لا يخزى اما

الصغرى

الصغرى فلانه يدخل النار لقوله ولهم عذاب عظيم وكل من يدخل النار فانه يخزى لقوله
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه واجاب المصنف عن الكبرى بوجهين الاول انها ليست عامة
في كل المومنين وظاهر انها كذلك لان الله تعالى خصهم بالمعية والصحبة ولا يلزم من كون المومنين
المصاحبين غير مخزيين ان يكون غيرهم بهذه الصفة الوجه الثاني ان الواو ليست للعطف
وانما هي للاستيناف قال مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد
للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل اقول وقد وقع الخلاف بين الاصوليين
في وقوع المجاز في اللغة فاثبته المحققون ونفاه الاستاذ ابو اسحق احتج المحققون
بان اهل اللغة اطلقوا الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد وشابت لمة الليل
على المفهوم منه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاطلاق بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
والاول باطل والا لزم الاشتراك ضرورة كون هذه الالفاظ حقائق فيما سوى هذه المعاني
والاشتراك على خلاف الاصل فتعين القسم الثاني لا يقال المجاز على خلاف الاصل
ايضا لانا نقول وان كان على خلاف الاصل لكنه اولى عند التعارض لما مر قال
المخالف يخل بالتفاهم وهو استبعاد اقول احتج ابو اسحق على قوله بان
المجاز يخل بالتفاهم لان اذا اطلق اللفظ بادرت الحقيقة الى الذهن وعلى تقدير ان لا يكون
المجاز لا يكون المعنى المقصود من اللفظ مفهوما والاخلال بالفهم لا يفعله الحكيم والجواب
انه مع القرينة يزول هذه المفسدة وايضا فان هذا استبعاد محض قال
مسئلة وهو في القرآن خلافا للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسئل القرية يريد ان ينقض
فاعتدوا عليه سيئة مثلها وهو كثير اقول نقل عن اهل الظاهر ان القرآن
غير مشتمل على شيء من المجازات وهو مكابرة فان قوله تعالى ليس كمثله شيء موضوع
لنفي مثل المثل على الحقيقة وهو غير مراد ههنا والا لزم نفيه تعالى واثبات مثل له
هكذى قيل وفيه نظر فان المراد منه نفي المثل فيكون قد اريد باللفظ غير ما وضع له
وهو المعنى المجاز وكذلك قوله تعالى واسئل القرية فانه موضوع لسؤال القرية والمراد
منه سؤال اهلها والمجاز في الاول انما هو بسبب الزيادة والثاني بسبب النقصان وكذلك
قوله يريد ان ينقض فان الجدار يستحيل اسناد الارادة اليه وهذا مجاز في التركيب
وقوله تعالى فاعتدوا عليه من باب المجاز ايضا لان الجزاء على الاعتداء ليس باعتداء
وهو مجاز بسبب النقل وكذلك

قوله مثلها وامثال هذه كثيرة لا تحصى قال قالوا المجاز كذب لانه ينفى فيصدق قلنا انما يكذب الايجاب اذا كان مستعملا للحقيقة قالوا يلزم ان يكون الباري متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن اقول هذان دليلان استدل بهما اهل الظاهر على نفي المجاز في القرآن مع الجواب عنهما احدهما ان المجاز كذب فلا يأتي في القرآن بيان الكذب اما الصغرى فلصدق نفيه فانا نقول للبليد انه ليس بحمار فيكون صادقا واذا كان النفي صادقا كان الايجاب كاذبا لاستحالة اجتماع الصدق في السلب والايجاب واما الكبرى فظاهر والجواب ان الكذب انما يلزم لو تواردا السلب والايجاب على المعنى الحقيقي اما اذا كان المراد في احدهما المعنى الحقيقي وفي الاخر المجازي لم يلزم الكذب فان على تقدير اثبات الحمار للبليد لا يلزم الكذب على تقدير نفي الحمار الحقيقي عن البليد الثاني لو كان القرآن مشتملا على المجاز لكان الله تعالى متجوزا والتالي ظاهر [illegible] المعدم مثله بيان الملازمة ان وجود اسم المعنى لشيء يستدعي الاشتقاق وبيان بطلان التالي ظاهر والجواب المنع من الملازمة لما ذكر بعض انواع الرواح القائمة بمحالها مع عدم الاشتقاق ولو سلمنا وجوب الاشتقاق لكنا نقول ان اسماء الله تعالى توقيفية فلا يجوز الاطلاق عليه الا مع الاذن وهو غير ثابت ههنا قال مسئلة في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية قالوا نحو المشترك اتفقت فيه اللغات كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان نحو ابراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف يوضحه اقول اختلف الناس في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية مذهب ابن عباس وعكرمة الى وقوعه ونفاه الباقون والمصنف اختار الاول واحتج عليه بامرين الاول ان القرآن قد اشتمل على لفظ المشكاة وهي هندية وعلى لفظة استبرق وسجيل وهما فارسيتان وعلى لفظ قسطاس وهي رومية وعلى لفظة وهي بالنبطية اجاب النافون عن هذا بان هذه الالفاظ لا نسلم كونها من غير لغة العرب بل انها من لغة العرب فانه يجوز اتفاق اللغات على لفظة واحدة كالصابون والتنور فانه قد قيل انها مما اتفق فيها جميع اللغات على انه لا يبعد ان يكون الامر كذلك في هذه الالفاظ والمصنف استبعد ذلك

اللغات

لكن الوجه الثاني ان النحاة اتفقوا على ان نحو ابراهيم منع الصرف للعجمة والتعريف وذلك يدل على اشتمال القرآن على كلمات غير عربية قال المخالف ما ذكرتم في الشرعية وبقوله أعجمي وعربي ينفي ان يكون متنوعا واجيب بان المعنى من السياق أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم يفهمونها ولو سلم نفي التنويع فالمعنى أعجمي لا يفهمه اقول هذان دليلان على عدم اشتمال القرآن على كلمة غير عربية اولهما ما تقدم في الحقيقة الشرعية من انها لو كانت لما كان القرآن كله عربيا والتالي ظ وقد تقدم الكلام في هذه الحجة وثانيهما الثاني قوله أعجمي وعربي نفى التنويع الموجب لسقوط اعتراضهم بتنوعه الى اعجمي وعربي ولو اشتمل على التنويع لما كان عجمي واجاب المصنف بالمنع من نفي التنويع اولا فان المعنى من سياق الاية أكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وليس المقصود ان الكلام بعضه اعجمي وبعضه عربي ولا يلزم من نفي التنويع ولا اندرج في الانكار لانهم كانوا يفهمون هذه الالفاظ وثانيا فنسلم نفي التنويع لكن المعنى لكن بين اعجمي غير مفهوم وبين عربي ولا يلزم من نفي التنويع المقيد نفي مطلق التنويع ولا اندرج اتفاق الانكار لفهمهم اياه قال مسئلة المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران اقول يشترط في الاشتقاق بقاء الحروف الاصول والمعنى اما بقاء المعنى فلان المراد من الاشتقاق انما هو حصول الربط في المعنى واما بقاء الحروف الاصول فلانها لو لم تكن باقية لم يكن ذلك اشتقاقا بل وضع لفظ جديد اللهم الا ان يمنع مانع من بقاء الحروف كحذف من الحروف فان المانع من التقاء الساكنين اوجب حذف بعض الحروف فان كان باقيا في الاصل فهو كانه موجود بالفعل في الفرع واعلم ان جماعة من الادباء اشترطوا في الاشتقاق التغيير بالزيادة او بالنقصان او بهما او بالحركة او بالحرف او بالمجموع فالاقسام تسعة وورد عليهم مثل طلبت من الطلب وغلبت من الغلب وجلبت من الجلب فان هذه الافعال مشتقة من هذه المصادر مع عدم التغيير لبقاء الحركات على ما هي عليه في المصادر

اعلم ان الافعال ليست مشتقة من المصادر المتحركة بحركة الاعراب حتى يقال ان حركاتها لان حركة الاعراب ليست بلازمة لها فابتدلها

اجابوا عن هذا بان حركة الاعراب لما كانت غير لازمة لم يبق لها لم يعتد بها
في الابنية ولما كانت حركة البناء لازمة اعتد بها فيها اذا تقرر هذا فنقول هذه
الافعال متحركة الاواخر حركة البناء ومصادرها متحركة حركة الاعراب والاول
كالجزء من الكلمة لثباتها والثانية عارضة لم يتبدل لها بقوها فكان المصدر حاصلا وهو
من باب الزمان ولنا في هذا نظر فانا نقول ما نعني بحركة الاعراب ان عنيت بها الحركة
المشخصة من الرفع او الجر او النصب فكلها انها غير لازمة والكل ولا نسلم ان مطلق
حركة الاعراب غير لازمة ونظر الاشتقاق ليس الى حركة معينة بل الى مطلق الحركة
وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم اللزوم فان مطلق الاعراب طارئ على الاسم
حاصل بعد كمال حروفه والاصول على ان اصله السكون عن قول النحويين ان الاصل في الاسماء الاعراب
من هذه الحيثية اصل الاسماء ونظر الاشتقاق في الاسم من حيث الوضع الافرادي قلت
فالفعل ايضا اصله الوقف نظرا الى الوضع على ان النحويين نصوا على ان الاصل في الافعال
البناء وان البناء اصله الوقف فكيف يجعل حركته العارضة البنائية اصلا تعتد بها
واعلم ان الاشتقاق قد يطرد كما في اسماء الفاعلين والمفعولين المشتقة من الافعال
وقد يختص ببعض الاسامي كالقارورة والدبران الماخوذين من الاستقرار والدبور
وليس كل ما يستقر فيه الشيء او يحصل له الدبور يصدق عليه هذان الاسمان
مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه ثالثها ان كان ممكنا اشترط المشتق
لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه اجيب بان المنفي الاخص فلا يستلزم نفي الاعم
قالوا لو صح لصح قبله اجيب اذا كان الضارب من ثبت له الضرب فلا يلزم اقول
اختلف الناس في ان بقاء معنى المشتق منه هل هو شرط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة
ام لا على ثلثة اقوال احدها انه شرط مطلقا وثانيها انه غير شرط مطلقا و
ثالثها ان كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا والمصنف بنى على القولين الاولين ولم يذكر
الثالث احتج المشترطون بامرين الاول لو كان اطلاق الضارب على من حصل منه
الضرب وانقضى على سبيل الحقيقة لما صح نفيه عنه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ما مضى من ان علامة الحقيقة عدم صحة النفي وبيان بطلان التالي انه يصح نفيه في الحال والاصح
نفيه في الحال يصح نفيه مطلقا اما المقدمة الاولى فلانا نعلم بالضرورة انه
يصدق على من انقضى الضرب عنه انه ليس بضارب الآن واما صدق المقدمة الثانية

فظاهر

فظاهر ضرورة استلزام صدق المركب صدق جزئه والمصنف اجاب عن هذا الوجه
بان الضرب في الحال اخص من مطلق الضرب والمنفي انما هو الاخص ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم ونحن بهذا الجواب ان نقول قولكم التالي باطل ممنوع وقولكم في بيانه انه يصح نفيه
في الحال فيصدق نفيه قلنا لا نزاع في صحة النفي في الحال ولكن قولكم فيصدق نفيه
ان عنيتم به انه يصدق نفيه في كل وقت حتى يصدق انه ليس بضارب في كل وقت
فهو ممنوع والملازمة غير واضحة بل هي كاذبة وان عنيتم به انه يصدق نفيه مطلقا
فهو مسلم ولكن لا يلزم من النفي المطلق نفي الضرب في الماضي الوجه الثاني في بيان
العكس وهو انه لو صدق على من انقضى الضرب منه انه ضارب لصدق عليه قبل وجود
الضرب منه والمشترك بينهما هو وجود الضرب منه في احد الوقتين اعني الماضي والمستقبل
والتالي باطل اتفاقا فان الذي لم يوجد منه الضرب اصلا لا يصح ان يقال منه الصدق
عليه انه ضارب واجاب المصنف بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بالنظر الى
موضوع اللفظ وذلك لان اللفظة وضعت لمن ثبت له الضرب والذي
وجد منه الضرب وانقضى يصدق عليه انه ثبت له الضرب بخلاف الذي لم يوجد منه
الضرب اصلا ومع قيام الفرق لا يلزم القياس قال النافي اجمع اهل العربية على صحة
ضارب امس وانه اسم فاعل اجيب مجاز كما في المستقبل باتفاق قالوا صح عالم
ومؤمن للنائم اجيب مجاز لامتناع كافر للكفر متقدم قالوا يتعذر في مثل متكلم
ومخبر اجيب بان اللغة لم تبن على المشاحة في مثله بدليل صحة الحال وايضا فانه
يجب ان لا يكون لذلك اقول هذه حجج النافين للاشتراط وهي ثلث
الاولى قالوا اجمعت النحاة على صحة قولنا زيد ضارب امس وهو اسم فاعل والجواب
لم لا يجوز ان يقال اطلقوا الصدق على سبيل المجاز كما انهم جوزوا مثل قولهم زيد
ضارب غدا وهو اسم فاعل واتفقوا على انه ليس بحقيقة الثانية قالوا صدق
على النائم انه عالم ومؤمن وهما غير حاصلين له في حالة النوم والجواب انه صدق
على سبيل المجاز والصدق على المسلم بعد كفره انه كافر للكفر متقدم ولعلك ان تقول
الاصل عدم المجاز والتمثيل بضارب في الجواب الاول غير مفيد لما بينا من وقوع
الفرق بين ما كان منه بمعنى الماضي والمستقبل والتمثيل بكافر في الثاني ضعيف
لانا نقول انه يصدق

عليه انه كاف لكن الشرع منع من اطلاق هذا اللفظ الثالثة ان الافعال التي
لا توجد الا في زمان كالمتكلم والخبر يشتق منها اسماء الفاعلين ويطلق على من صدر عنه
تلك الافعال على سبيل الحقيقة مع استحالة بقاء تلك الافعال والجواب ان نقول
المشترط هو وجود المعنى بتمامه ان امكن او وجود اخر جزء منه ان لم يمكن فان قلت
كيف يصح اطلاق الاسم حقيقة على شيء لم يوجد منه الا الجزء قلت لان اللغة لم تبن
على المناقشة في مثل هذه الامور فانه قد اطلق الحال على زمان الحال مع قلة حقيقته
مع ان الموجود منها ليس الا جزءا او اجزاء وايضا فانه يجب ان لا يكون وجود ما
منه الاشتقاق بتمامه شرطا فيما يكون فيه من المعاني التي لا توجد الا في زمان لا لما اشترط لشيء
البقاء اذا امكن وجوده بتمامه قال مسئلة لا يشتق اسم الفاعل والفعل
قايم بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء اقول اختلف الناس في جواز
اطلاق المشتق على ذات مع ان ما منه الاشتقاق قايم بغيرها فاجازه
المعتزلة قالوا ان الله تعالى متكلم بكلام قايم بغيره من الاجسام لاستحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى وقيام العرض لا في محل والاشاعرة منعوا من ذلك وقالوا
انه تعالى متكلم بكلام قايم بالنفس واثبتوا كلاما اخر غير الحروف والاصوات
وتحقيق هذه المسئلة ذكرناه في كتاب المناهج واحتج المصنف بالاستقراء قال
قالوا ثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول قلنا القتل التاثير وهو للفاعل
اقول هذه حجة المعتزلة على ان اسم الفاعل قد يصدق على شيء و
المصدر قايم بغيره فان القاتل والضارب مشتقان من القتل والضرب وهما فعلان
صدرا منه في ذات المفعول واجاب المصنف بان القتل ليس هو الاثر الحاصل
في ذات المفعول بل هو التاثير وهو حاصل في الفاعل وفيه نظر لان التاثير
عندهم هو الاثر والا لزم التسلسل قال قالوا اطلق الخالق على
الله تعالى باعتبار المخلوق لان الخلق نفس المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل
واجيب اولا بانه ليس بفعل قايم بغيره وثانيا ان التعلق الحاصل بين المخلوق
والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى الباري صح الاشتقاق جمعا بين الادلة
اقول هذه ثالثة للمعتزلة على انه لا يشترط قيام ما منه الاشتقاق بما صدق
عليه الاسم المشتق وتقريرها انه قد اطلق الخالق على الله تعالى وهو اسم
فاعل

فاعل مشتق من الخلق والخلق هو الاثر الذي هو المخلوق ليس صفة قائمة بذات
الله تعالى كالعالم وذلك لان الخلق لو كان امرا مغايرا للمخلوق لكان اما ان
يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فكونه مغايرا باطل اما انه لا يجوز
ان يكون قديما فلانه نسبة بين الخالق والمخلوق والنسبة بين المنتسبين متاخرة عنهما
والقديم لا يكون متاخرا عن شيء كان ذلك الشيء قديما بالضرورة فيلزم قدم العالم
واما انه لا يجوز ان يكون محدثا فلانه لو كان كذلك لكان مخلوقا ويكون نسبة الخالقية
اليه مغايرة لنسبتها الى العالم لوجوب تغاير النسب عند تغاير المنتسب اليهم واذا كانت
مغايرة فان كانت قديمة لزم قدم العالم وان كانت محدثة افتقرت الى خالقية اخرى ويتسلسل
واجاب المصنف بوجهين الاول ان النزاع انما وقع في جواز الاشتقاق من فعل قايم
بالغير وما ذكرتم من الخالقية فليس محل النزاع لان الخلق ليس بفعل قايم بالغير بل
هو ذات الغير فلا يلزم مطلوبكم الذي هو جواز الاشتقاق من الفعل القائم الثاني
ان الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما
نسب هذا التعلق الى الباري تعالى صح الاشتقاق وانما اطلق الخلق على هذا المعنى
المجازي الذي هو من باب اطلاق اسم الملزوم اعني الخلق الحقيقي على اللازم اعني
التعلق جمعا بين الادلة وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلان المخلوق
عند جمهور المعتزلة انما هو الوجود وهو قائم بالذات الموجودة وليس الفاعل
فاعلا في الذوات وعند اخرين منهم ان الفاعل انما فعله في جعل الذات موجودة
وليس في الذات ولا في الوجود واما الثاني فلان ذلك التعلق ليس
بقديم لكونه نسبة بين المخلوق والقدرة والنسبة متاخرة فهو حادث وغير
قائم بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث به وهو عرض فهو اذن قائم بالغير
في هذا البحث قال مسئلة الاسود ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفة
بسواد لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم اقول
المشتق ليس فيه اشعار بخصوصية الذات التي يصدق عليها المشتق مثل الاسود
ليس الا شيء له السواد من غير دلالة على كون ذلك الشيء جسما او عرضا
والدليل عليه ان قولنا الاسود جسم صادق ومفيد ولو كان الاسود معناه جسم
اسود لكان تكريرا ولو كان غيره كان نقضا قال مسئلة لا يثبت اللغة

المسكوت

قياسًا خلافًا للقاضي وابن سريج وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل أي
من أن يسمى مسكوت عنه الحاقًا بتسميته لمعنى يستلزمه وجودًا وعدمًا كالخمر للنبيذ للتخمير
والسارق للنباش للأخذ خفية والزاني للائط للإيلاج المحرم إلا بنقل أو استقراء
التعميم أقول الثابت باللغة إما أن يكون لفظًا وإما أن يكون حكمًا من أحكامه
والثاني كرفع الفاعل ونصب المفعول وهذا إنما يجوز القياس فيه لأن أهل اللغة
نصوا على جواز القياس فيه والأول لا يخلو إما أن يكون صفة وإما أن يكون علمًا وإما
أن يكون اسم جنس والأول والثاني اتفقوا على امتناع القياس فيهما أما في الصفات
فلأن أسماءها وضعت للفرق بينها كالعالم والقادر ومع هذا يجب الاطراد نظرًا
إلى تحقق معنى الاسم فإن مسمى العالم من قام به العلم وهو ثابت في كل من قام به
العلم فكان ذلك الإطلاق ثابتًا بالوضع وأما أسماء الأعلام فلأنها غير موضوعة
لمعانٍ موجبة لها والقياس لا بد فيه من جامع يكون معنى موجبًا للوضع والثالث
وهو أن يكون اللفظ اسم جنس نحو اللفظ الموضوع للماهية بقيد الوحدة كرجل وخمر
لا يخلو إما أن يكون معناه مقارنًا لمعنى يستلزمه وجودًا وعدمًا ويكون صالحًا
للعلية في الوضع ويكون متعديًا إلى غير صورة الوضع أو لا يكون والثاني كالرجل وليس
النزاع فيه وإنما هو في القسم الأول وهو كاسم الخمر فإنه هل يطلق على النبيذ وهو
مسكوت عنه أي لم يطلقه اللغوي إلحاقًا بتسميته معنى الخمر المعين لأجل معنى يستلزمه
وجودًا وعدمًا وهو التخمير وكذلك السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق
في الأخذ خفية وأطلق الزاني للائط لمشاركته للزاني في إيلاج الفرج
في الفرج المحرم فمثل هذا أثبته القاضي أبو بكر وابن سريج من الشافعية
وجماعة من الفقهاء وأهل الأدب ونفاه بعض الحنفية وجماعة من أهل الأدب
وإليه مال المصنف قال لنا إثبات اللغة بالمحتمل أقول تقريره
أن نقول لا يخلو إما أن يكون أهل اللغة نصوا على وضع الخمر لكل مسكر أو للعصير من
العنب لا غير أو لا ينقل شيء من الأمرين وعلى التقدير الأول يكون المعنى مستفادًا
من اللغة لا من القياس وعلى التقدير الثاني يكون التعدي للفظ الخمر إلى النبيذ
خارجًا عن قانون اللغة وعلى التقدير الثالث يحتمل أن يكون بخصوص الخامر
دليلًا على التعدية ويحتمل أن لا يكون ومع الاحتمال يمتنع التعدية قال

قالوا

قالوا دار الاسم معه وجودًا وعدمًا قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه
ماء العنب النيء قبلًا أقول احتج المثبتون بالدوران وهو أن الوصف وهو
الإسكار دار مع الاسم وهو لفظة الخمر وجودًا وعدمًا أما وجودًا ففي صورة الخمر
وأما عدمًا ففي صورة الماء مثلًا ودوران الشيء مع الوصف يدل على العلية وكذلك
الحال في لفظة السرقة فإنها دارت مع الأخذ خفية وجودًا وعدمًا أما
وجودًا ففي أخذ مال الحي وأما عدمًا فظاهر وكذلك لفظة الزنى دار مع الإيلاج
المحرم وجودًا في صورة النكاح في القبل وعدمًا في غير تلك الصور والجواب أن
دلالة الدوران ضعيفة ومع تسليمها نقول اللفظ دار مع المخمر وجودًا وعدمًا فإن
لفظة الخمر دارت مع الإسكار المستفاد من عصير العنب وجودًا وعدمًا أما وجودًا
ففي تلك الصورة وأما عدمًا فظاهر ولفظة السرقة دارت مع أخذ مال الحي خفية
أما وجودًا ففي تلك الصورة وأما عدمًا فظاهر ولفظ الزنى دار مع الإيلاج
في القبل المحرم وجودًا في تلك الصورة وعدمًا ظاهر وإذا كانت هذه الأشياء
مدارات وجودًا وعدمًا لا يمكن أن يكون ما ذكرتم مدارًا قال قالوا ثبت
القياس
شرعًا والمعنى واحد قلنا لولا الإجماع لما ثبت وقطع النباش وحد النبيذ إما
لثبوت التعميم وإما بالقياس لا لأنه سارق أو خمر أقول الحجة الثالثة
للمثبتين وهو أنهم قالوا ثبت العمل بالقياس في الشرعيات لما أنا وهو عام في كل
قياس لأن معناه واحد وهو حمل فرع على أصل لمعنى مشترك بينهما فيجب العمل بالقياس
ههنا لأنه أيضًا إذا دل الدليل على جوازه والجواب أن الإجماع هو الدال على
إلحاق الفرع بالأصل عند ظن الاشتراك في علة الحكم بخلاف هذا فلولا الإجماع
لما ثبت ذلك وهو مفقود ههنا واعلم أن مذهب الشافعي ومذهبنا قطع
النباش وحد شارب النبيذ فتوهم قوم أن الشافعي إنما قال ذلك لأجل القياس اللغوي
وهو أن الدليل قد دل على أن شارب الخمر يحد وأن السارق يقطع ولم يدل على أن شارب
النبيذ يحد وعلى أن النباش يقطع وإنما صار إلى ذلك لأن النبيذ يسمى خمرًا والنباش
يسمى سارقًا فذكر المصنف أن مذهب الشافعي ليس كذلك وهو أن الحكم إنما ثبت في النبيذ
لتعميم الاسم لأنه قد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن من التمر خمرًا فتسمية النبيذ خمرًا

بكونه بالتوصيف لا بالقياس وانما ثبت القطع في المتباس لا لانه سارق بل بالقياس عليه
والمشترك بينهما المعنى الحاصل منهما المناسب للحد المعتبر شرعا قال
الحروف جمع قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية اي يحوج في الحشو وطي ولا الى [illegible]
على معناها الافرادي ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتداء وانتهى غير مشروط
اقول ـــ الحروف لا تدل على معانيها الموضوعة لها الا بانضمام لفظ اخر اليها
فان قولنا زيد في غير مفيد فاذا قلنا زيد في الدار وكذلك سرت من والى لا يفيدان
الابتداء والانتهاء ما لم ينضم اليهما لفظ اخر فاما الابتداء والانتهاء فانهما يدلان على معنييهما
من غير افتقار الى ضميمة قال ـــ واما نحو ذو وفوق وان لم يذكر الا متعلقها لامر
وغير مشروط فيها لكن لما علم ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى علو خاص
اقتضى ذلك الوصف باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف اليه وان وضع فوق لخصوصية مكان التوسط
به علو خاص اقتضى ذلك وكذلك البواقي اقول ـــ الشيء ربما توهم متوهم اعتراض
الخاصية المذكورة للحرف بمثل هذه الاسامي فان ذو لا يفيد فائدة ما لم ينضم الى غيرها من
القرائن وكذلك تحت اذا كان مضمومة ولفظة فوق وما شابه هذه الالفاظ مما تنضم
الا الدالة على النسبة فاشار المصنف الى وجه الخلاص عن هذا الوجه وذلك ان هذه الالفاظ
في اصل وضعها انما كانت لمعان تامة بنفسها لا تفتقر في الدلالة على تلك المعاني الى قرينة
لكنها بالنظر الى غاياتها المتضمنة للدلالة على النسبة افتقرت الى القرائن فان لفظ ذو وضعت
في الاصل لما وضع له لفظ صاحب لكن لما كان الغرض من وضعها انما هو التوصل الى الوصف
الاسماء باسماء الاجناس وجب اقترانها باسم جنس ليتم بذلك غايتها لا لدلالتها ولذلك
لفظة فوق وضعت لمكان عال واتى بها للتوصل بها الى خصوصية العلو المستفاد من الضميمة
فوجب لذلك ذكر الضميمة فان قولنا زيد فوق السطح انما يخص العلو باقتران السطح
وكذلك ما شابه هذه الالفاظ قال ـــ مسئلة الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا للمعية
عند المحققين لنا النقل عن الائمة انها كذلك اقول ـــ اختلف الناس في الواو
فقال المحققون انها لمطلق الجمع لا تفيد الترتيب ولا المعية قال ابو علي الفارسي
اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على انها للجمع المطلق من غير ترتيب
ونقل عن الفراء انها تفيد الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه كقوله تعالى اركعوا واسجدوا
وهو منقول عن بعض اصحاب الشافعي مطلقا والدليل على افادتها لمطلق الجمع
النقل عن اهل اللغة قال ـــ واستدل لو كان للترتيب لتناقض وادخلوا الباب
سجدا

سجدا مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولو كان جاء زيد وعمرو بعده تكريرا وقبله تناقضا
واجيب بانه مجاز لما سنذكر اقول ـــ هذا اشارة الى ادلة القائلين
بانها تفيد الجمع من غير ترتيب والمصنف استضعفها الوجه الاول لو كانت الواو تفيد
الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا والقصة واحدة الثاني انها لو كانت للترتيب لما صدق قولنا تقاتل
زيد وعمرو فان التقاتل انما يصدق عند وجود فعلين دفعة واحدة الثالث انها لو كانت
للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكريرا وجاء زيد وعمرو قبله تناقضا والجواب
جاز ان يكون هذه مرتين الاول على التجوز والكلام في الجميع قال ـــ قالوا اركعوا واسجدوا
قلنا الترتيب مستفاد من غيره قالوا ان الصفا والمروة وقال ابدأوا بما بدأ الله قلنا لو كان
له لما احتيج الى ابدأوا قالوا رد على قائل ومن عصاهما فقد غوى وقال قل ومن يعص
الله ورسوله قلنا لترك افراد اسمه بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها قالوا
اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق
ثلثا واجيب بالمنع وهو الصحيح وقول [illegible] الاظهر انها تحتمل ثلثا كما قاله في المدخول بها
يعني يقع الثلث كما يتنوى في التاكيد اقول ـــ هذه حجج القائلين بانها للترتيب
وجه ضعفها الاول انها افادت الترتيب في قوله اركعوا واسجدوا بدليل انه لا يجوز
تقديم السجود على الركوع فمستفاد من غيره دفعا للاشتراك والمجاز والجواب
ان الاية انما دلت على ايجابهما جميعا لا على الترتيب والترتيب انما استفيد من
خارج الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالت الصحابة
للنبي عم بم نبدأ فقال ابدأوا بما بدأ الله وذلك يدل على انها للترتيب اذ لو لم تفد
لم يكن احتياجهم سؤالا والجواب ان هذه الحجة تنقلب عليهم لانها لو افادت الترتيب لما
احتاجوا الى السؤال عن البداية الثالث ان واحدا قام بين يدي رسول الله
وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال الرسول
الله صلعم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو لم تكن
للترتيب لم يكن فرق بين ما امر به عم وبين ما نهاه عنه والجواب لا نسلم ان
النهي انما حصل لحصول الترتيب بدليل ان معصية الله ومعصية رسوله لا ترتيب
بل كل منهما تستلزم الاخرى بل النهي انما كان لترك ذكر اسم الله تعالى بالتفصيل

ولا شك ان الافراد بالذكر انسب بالتعظيم الرابعة قالوا لو قال لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق واحدة لا غير ولو قال لها انت طالق ثلاثا
تطلق ثلاثا ولو كانت الواو للجمع من غير ترتيب لما افترق الصورتان والجواب
المنع عليه وقوع الثلاث وقد ذهب اليه جماعة منهم احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك
والليث بن سعد وهو قول الشافعي في القديم وهو الصحيح عند المصنف ثم انه تاول ما نقل عن
مالك من ان الواو تقتضي الترتيب وكذلك الواو فانه انما جعلها المنزل لم يعني
المدخول بها معنى انها تبين بالطلقات الثلاث ولا تقبل بينهم او ان التاكيد لا
تعلق عنه هذا على رواية من روى بتشديد الواو وبنا الفعل للمفعول ومن روى بتخفيف
الواو وبنا الفعل للفاعل ومعناه على هذه الرواية انه يقع الثلاث على المدخول بها في حال
عدم نية التاكيد فيكون قوله ولا سوى التاكيد احتمالا وهذه الرواية اولى لوقوع
الاتفاق على قبول نية التاكيد وانما منع وقوع الطلقات الثلاث من ان الواو غير
دالة على الترتيب عند من الجواب عنه ان نقول قوله انت طالق ثلاثا كلام واحد
لان الثلاث وقعت تفسيرا للاول والكلام انما يتم باخره بخلاف العطف فان
الطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول فيكون الاول قد وقع تاما وحصلت به البينونة
فلا يلحق به الطلاق الثاني البحث الثالث في مبدا الوضع قال ابتدا
الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ
للشيء ونقيضه وضده بوضعه كالقرء والجون قالوا لو تساوت لم يختص قلنا
يختص بارادة الواضع المختار اقول ان دلالة اللفظ على المعنى
اما ان يكون لذات اللفظ او لا لذاته الاول مذهب عباد بن سليمان
وقد اتفق المحققون على ابطاله بانا نعلم قطعا انه كان يصح وضع لفظ الاسود
لهذه الماهية المخصوصة فقد كان يصح وضعها للماهية المحسوسة من الابيض ولو كان
كذلك لصح وضعها لعدم السواد ولا يكون بين الشيء وبين النقيض علاقة
طبيعية وذلك الصحة الواضع فانهم قد اتفقوا على ان لفظة القرء موضوعة للحيض
والطهر معا وهما متناقضان والجون موضوع للسواد والبياض وهما ضدان واستدل
عباد على مذهبه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى الموضوع له لكان
تخصيص ذلك المعنى بذلك اللفظ بالنسبة الى غيره تخصيصا من غير مخصص واللفظ له او جماعة
من المعاني ومن الالفاظ ... يكون ترجيحا من غير مرجح والجواب

المخصص

المخصص هو ارادة الواضع المختار الذي يرجح بارادته احد الطرفين من غير مرجح
هذا ان قلنا بالتوقيف وان قلنا بالاصطلاح فلذلك ايضا او يكون المخصص هو سبق
المعنى الى ذهن الواضع حال حضور اللفظ المعين قال مسئلة قال الاشعري علمها
الله تعالى بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري البهشمية وضعها البشر واحد او جماعة
وحصل التعريف بالاشارة والقرائن كالاطفال الاستاذ ما تقع الحاجة في التعريف
توقيف والغير محتمل وقال القاضي يحتمل كلا منها اقول لما ابطل مذهب عباد
شرع في تفصيل اقوال الاصوليين وتحقيقه ان نقول ان دلالة اللفظ على المعنى اما ان يكون
بالتوقيف او بالوضع او بهما او التوقف الاول مذهب ابي الحسن الاشعري واصحابه
فانهم قالوا ان الله تعالى اما اوحى الى بعض الانبياء بالاسماء او خلق اصواتا في بعض الاجسام
او خلق علما ضروريا لبعض الناس بان اللفظ لمعناه والثاني مذهب ابي هاشم واصحابه
فانهم قالوا ان دلالة هذه الالفاظ انما حصلت بالوضع من واحد او من جماعة ووقع بينهم
الاصطلاح عليها ثم انهم عرفوا وضع اللفظ للمعنى بواسطة الاشارات والقرائن
كما في حق الاطفال والثالث ينقسم الى قسمين الاول ان يكون التوقيف سابقا على الوضع
وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق وغيره والثاني ان يكون الوضع هو السابق وهو مذهب
جماعة من الاصوليين والرابع مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين قال ثم
الظاهر قول الاشعري قال وعلم آدم الاسماء قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف
الظاهر قالوا الحقائق بدليل ثم عرضهم قلنا انبئوني باسماء هؤلاء يبين ان التعليم
لها والضمير للمسميات اقول هذا اشارة الى استدلال الاشعري وما يرد
عليه والجواب عنه وتقريره ان الله تعالى ذكر ان الاسماء توقيفية بقوله وعلم آدم
الاسماء وحينئذ يكون الحروف والافعال كذلك لانه لا قائل بالفرق وانما كان الاسم
انما سمي بذلك لكونه علامة على المسمى والافعال والحروف كذلك فهي ايضا اسماء
اعترضوا عليه بان قالوا المقصود من التعليم تعليم اهل اللغة الاحتياج الى
هذه الالفاظ واعطاه ما لاجله قدر على الوضع سلمنا ان المقصود
ليس هو الالهام فلم لا يجوز ان تعالى انه علمه اياها لمعنى اخر غير ما اصطلح عليه
غيره ممن سبق والجواب ان هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل
قالوا المراد انما هو تعليم الحقائق لا الاسماء بدليل قوله ثم عرضهم على الملائكة

ولو كان المراد الاسماء لقال ثم عرضها والجواب ليس المقصود هو الحقائق بل
الاسماء بدليل قوله انبئوني باسماء هؤلاء فانه يدل على ان التعليم انما كان للاسماء ان القصد
انما هو بتحريم والضمير في قوله عرضهم للمسميات والاسماء فلذلك قال واشتراك
بقوله واختلاف السنتكم ان المراد اللغات باتفاق قلنا التوقيف والاقدار في كونها
سواء اقول هذا اشارة الى دليل ثان على ان اللغات توقيفية وهو مذهب
المصنف الا انه استضعف هذا الدليل فلهذا اشار الى انه استضعف الدليل على ما يذهب
اليه تصريحه بقوله واستدل ايضا بقوله تعالى ومن اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم وليس المراد منه الجارحة لعدم تفاوت الالسنة الجارحية
فان المراد هو اللفظ اطلاق اسم السنة استعمالا للسبب في المسبب وهو من
احسن وجوه المجاز وتقرير الدليل ان الله يوقف لغاتكم المختلفة اي تعليمها وانما
كانت الالفاظ مستندة الى الله تعالى بطل الاصطلاح ووجه ضعفه ان نقول التوقيف
والاقدار مستويان في كون كل واحد منهما آية فيجوز ان يكون المراد من آياته الاقدار
على وضع لغاتكم المختلفة وليس احدهما اولى من الاخر فلا يجوز الحمل على احدهما الا بدليل
قالت البهشمية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغات والا لزم
الدور قلنا اذا كان آدم هو الذي علمها اندفع الدور واما جواز ان يكون التوقيف
بخلق اصوات او بعلم ضروري فخلاف المعتاد اقول استدل ابو هاشم على
ان اللغات اصطلاحية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على مسبوقية
الرسالة باللغات فلو كانت توقيفية لزم الدور والجواب ان الدور يندفع على تقدير
ان يكون الله تعالى علمها آدم عليه السلام انه عرفها غيره لان الآية تدل على مسبوقية
البعثة الى القوم باللغة وآدم لم يكن له قوم ابتداء اعلم ان الناس اجابوا عن بعضه
هذا ايضا بان التوقيف لا ينحصر فيما اتى به الرسول بل يجوز ان يكون بخلق اصوات في الجمادات
او بخلق علم ضروري فيندفع على هذا التقدير ايضا الدور والمصنف استبعد
هذا لانه خلاف العادة قال الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقيفا لزم الدور
لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا نعرفه بالترديد والقرائن كالاطفال اقول
استدل الاستاذ على كون بعض اللغة توقيفيا بان الاصطلاح على ان اللفظ موضوع
لمعنى من المعاني مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ
ان استندت الى ما قبلها من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف فهو المطلوب
واجاب

واجاب المصنف بان معرفة الاصطلاح يحصل من القرائن كما في حق الاطفال
البحث الرابع في طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض
والسماء والبرد والحر والآحاد في غيره اقول هذا هو البحث الرابع
وهو البحث عن معرفة طرق اللغات وهو منقسم الى معلوم بالضرورة وضعه للمعاني
والى ما لا يكون كذلك والاول انما يحصل بالتواتر والثاني بما عداه من الطرق وباقي
على حاله ههنا وذلك كالسماء والارض والحر والبرد والماء والنار وغير ذلك
من الالفاظ المتداولة بين الناس كافة والثاني انما يحصل بالنقل الذي لا يبلغ حد التواتر
وهو الآحاد كالالفاظ التي ليست مشهورة عند الناس كافة قال
الاحكام لا يحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى ويطلق باعتبار امور ثلاثة
اضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما امر الشارع بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه
ومقابله وفعل الله حسن بالاعتبارين الاخيرين وقالت المعتزلة والكرامية
والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها ما القدماء منهم غير بصفة وقوم بصفة في دقيم بصفه
القبيح والجبائية بوجوه واعتبارات اقول اطلق الناس مطلقا في
التحسين والتقبيح فذهبت الاشعرية الى ان الافعال لا توصف بحسن ولا قبح لذواتها
وان العقل لا يقضي بحسن ولا قبح في احكام الله تعالى وان اسم الحسن والقبح
يطلق على ثلثة امور احدها اطلاق الحسن على ما يوافق الغرض والقبيح على ما خالفه
وليس ذلك ذاتيا للفعل لتبدله بتبدل الاغراض وثانيها اطلاق الحسن
على ما امرنا الشرع بالثناء على فاعله والقبيح على ما امرنا الشارع بالذم على فعله
وثالثها اطلاق الحسن على ما لا حرج فيه والقبيح على مقابله والحسن بالمعنى
الثالث اعم منه بالمعنى الثاني لدخول المباح فيه وعدم دخوله في الثاني واعلم
ان الحسن بالاعتبار الاول غير صادق في حق الله تعالى عندهم لان افعاله غير معللة
بالاغراض ويصدق عليها بالاعتبارين الاخيرين واما افعالنا فانه يصدق علمهم ح
عليها الحسن والقبح بالاعتبارات الثلثة وقالت المعتزلة والكرامية
والبراهمة والخوارج والثنوية وغيرهم ان الافعال حسنة وقبيحة لذواتها
فمنها ما يدرك بالعقل اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وشكر المنعم وقبح
الظلم وكفران النعمة

وأما بالنظر والاستدلال كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة وقبح الزنا ولسنا نعني أن الشارع هو الموجب للتحسين والتقبيح بل كاشف وموضح ثم اختلفوا مذاهب فقال المعتزلة الأوائل الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة للحسن والقبح وذهب آخرون إلى أن اختصاص بعض الأفعال بالحسن وبعضها بالقبح إنما هو لصفات زائدة عليها وقال بعضهم إنها مختصة بصفة في القبح دون الحسن وذهب الجبائي إلى أن ليس لاختصاص هو الوجوه والاعتبارات كأن من لطم اليتيم فإن اللطمة إن كانت باعتبار التأديب فهي حسنة وإن كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة قال لنا لو كان لما اختلف وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبي من القتل والقرب في غيرهما وأيضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لأكذبن غدا وكذبه أقول تقرير الوجه الأول أن نقول لو كان الكذب قبيحا لذاته لوجب وجود القبح كلما وجد الكذب والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية أن العلل الذاتية يستحيل تخلف معلولاتها عنها وإلا لما كانت علة لذاتها فإن قلت إن العلل الذاتية قد يتخلف معلولاتها عنها عند وجود الموانع قلت فالعلة التامة إذن الماهية مع انتفاء المانع وليس الكلام فيه وبيان بطلان التالي أن الكذب قد يحسن عند اشتماله على مصلحة كتخليص نبي أو ولي وعلى الوجه الثاني وتقريره أن الكذب لو كان قبيحا لذاته والصدق حسنا لذاته لكان قول القائل لأكذبن غدا مشتملا على القبح والحسن الذاتيين لأنه إن صدق قوله لزم منه إيجاد القبح والفعل المستلزم للقبح يكون قبيحا فالصدق إذن قبيح وإن لم يصدق قوله لزم إيجاد القبح أيضا فعلى التقديرين يلزم منه حصول القبح وذلك يلزم منه اجتماع الحسن والقبح فيه وللمعترض أن يقولوا أما الأول فلا نسلم أن تخليص النبي قد يحصل عن حصول الكذب وذلك بأن يأتي بصورة الإخبار من غير قصد إليه أو مع قصد إليه لكن مع التورية ولو قدر أنه لا يحصل إلا مع الكذب فلا نسلم أن الكذب حسن ههنا وهو التخليص حسنا لا نسلم حسن الكذب المؤدي إليه وعلى الثاني فالجواب عنه أن الأفعال القبيحة أو الحسنة قد يصحبها أفعال منافية لها ولا يلزم حسن تلك الأفعال أو قبحها حسن ما يستقبحها ومعه لهذا الخبر حيث إنه اشتمل على القبح يكون قبيحا ومطلق الصدق حسن ويكون الصدق المشتمل عليه هذا الخبر حسنا أيضا ولا يلزم قبح الكذب المشتمل عليه وبالجملة فلهم أن يقولوا إنا نحكم

بالحسن

ذاتيا

الحسن والقبح في الأفعال الخالية عن المعارض أما مع وجود المعارض فلا قال واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لأن حسن الفعل زائد على مفهومه وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لأن نقيضه لا حسن وهو سلب وإلا استلزم حصوله محلا معدوما ولم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به واعترض بإجرائه في الممكن وبأن الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور لأنه قد يكون ثبوتيا أو منقسما فلا يفيد ذلك أقول هذا دليل بعض الأشاعرة على أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين للفعل مع بيان ضعفه وتقريره أن نقول لو كان الحسن ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن حسن الفعل زائد على الفعل إذ لو كان نفس الفعل لزم من تعقل الفعل تعقله والتالي باطل فإنا قد نعقل أفعالا كثيرة مع الجهل والغفلة عن حسنها وقبحها فالمقدم مثله وإذا ثبت أن الحسن زائد على الفعل فنقول إنه وجودي لأنه نقيض لا حسن وهو سلبي لأنه لو كان ثبوتيا لاستلزم محلا موجودا وهو باطل فإن كثيرا من المعلومات يوصف بأنها غير حسنة وإذا كان أمرا سلبيا وجب أن يكون نقيضه ثبوتيا وأيضا لو كان الحسن سلبيا لم يكن ذاتيا إلا غير مستند لذات الفعل لأن العدميات ليست ثابتة وما ليس بثابت يستحيل استناده إلى علة وذلك ينافي مذهبهم وإذا ثبت أنه موجود وهو وصف للفعل لزم قيام العرض وهو الحسن بالعرض وهو الفعل واعلم أنه قد بين على قوله ولم يكن ذاتيا على أنه لم يكن جزء الفعل وليس دليلا على أن الحسن ثبوتي إلا أن هذا مرجوح إذ تقدير تمامه أن الحسن زائد على الفعل وإذا كان زائدا لم يكن ذاتيا وأما بيان بطلان التالي فلأن معنى قيام الشيء بالشيء هو حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره فيه فالعرض الحال في العرض حاصل في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه فكان بالحقيقة قائما بالجوهر لا بالعرض واعترض المصنف على هذا الدليل

2 فلا يفيد

الدال على وجود الحسن لان احدا في الامكان يقول انه سوى لا لان بعض لا امكان العدمي وبعض العدمي ثبوتي والامكان ثبوتي ويلزم منه التسلسل او وجوب الممكن وايضا الاستدلال بصورة السلب على الوجود دور لانا انما نعلم ان الحسن عدمي اذا علمنا ان نقيض الحسن وان الحسن وجودي وان بعض الوجودي سلبي فلو اخذنا نستدل على ان الحسن وجودي بان نقيضه عدمي لزم الدور وهذا لانه قد يكن بان يكون الحسن ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي وعدمي وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستدلال بصورة السلب قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه لو كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وهو ضعيف فانا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل الباري تعالى وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه يترجح بالاختيار اقول هذا استدلال ثان على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين وتقريره ان نقول ان افعال العباد غير اختيارية فلا يكون حسنة ولا قبيحة والكبرى متفق عليها وبيان الصغرى ان فعل العبد اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا لزم الجبر فلا يكون مختارا وهو المطلوب وان كان جائزا فاما ان يفتقر الى مرجح في ترجيح احد طرفيه على الاخر او لا يفتقر فان كان الاول فمع ذلك المرجح اما ان يكون الفعل واجبا او جائزا ويعود التقسيم الى ان ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر وان لم يفتقر كان صدور الفعل ممكنا لا امتناع فيه في وقت دون وقت لا لمرجح فيكون وقوعه في ذلك الوقت على سبيل الاتفاق لا على سبيل الوجوب والفعل الاتفاقي لا يصدر عن المختار والجواب ان هذا الاستدلال على ما علم بطلانه بالضرورة وذلك لانا نعلم قطعا الفرق بين الافعال الضرورية والاختيارية فان حركة الجبال الاسفل ليست مساوية لحركة الحيوان عند ارادته الاتيان الى جهة من الجهات ومستند هذا الفرق الضرورة ولئن سلمنا سلامته عن هذا لكنه ينتقض بالباري تعالى فان هذا التقسيم وارد فيه وذلك صدور الفعل عنه اما ان يكون واجبا او جائزا ويعود التقسيم مع انه باطل والا لزم القدم ولئن سلمنا ذلك لكن لا ان هذا الدليل منع من وصف الفعل بالحسن والقبح

لذاته

لذاته فانه لا يمنع من وصفه بالحسن والقبح الشرعي مع انه باطل بالاجماع على ان المصنف بعد ان ذكر هذه المناقضات ذكر التحقيق في الجواب عن هذه الشبهة وهو ان فعل العبد يترجح على تركه بالاختيار فان قيل التقسيم وارد في الاختيار ان وجب الفعل لزم الجبر والا لزم الاتفاق قلنا عنه جوابان احدهما وهو الحق ان الفعل مع الاختيار يكون واجبا ولا يلزم من وجوبه الجبر اذ هو وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول الوجوب السابق والموجب للجبر انما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الاول والثاني ان المختار يرجح احد طرفيه من غير مرجح وتحقيق هذا قد ذكرناه في كتاب المناهج في علم الكلام اذ هو الموضع المختص به قال وعلى الجبائية لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زائد وايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الاخر فلا اختيار اقول هذان وجهان ذكرهما المصنف في ابطال على ما ذهب اليه ابو هاشم من كون الفعل حسنا او قبيحا للجهات والاعتبارات الاول ان الفعل لو كان حسنا او قبيحا لغير الامر والنهي الذي هو عبارة عن الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل والتالي باطل والملازمة بيان الشرطية ان الفعل اذا كان حسنه مستندا الى وجه واعتبار كان متوقفا في حسنه على ذلك الوجه والاعتبار الزائد على ذات الفعل والباري تعالى انما يأمر بالفعل لاجل الحسن فيكون الطلب متوقفا على ذلك الوجه الذي باعتباره يكون الفعل حسنا وبيان بطلان التالي انه خلاف المفروض فانا نفرض الكلام في فعل يتعلق الطلب به وان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المطلوب الثاني ان الافعال لو كانت حسنة او قبيحة لذواتها او لصفاتها لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل الحسن راجح على القبيح فلو حكم الله تعالى علينا بالقبيح لكان امرا بفعل المرجوح وهو ضد الحكمة وخلاف المعقول فيتعين الامر بالاخر وهو الحسن

وإن كان تعلق الأمر بطرف الحسن واجبًا وتعلقه بطرف القبح ممتنعًا لزم نفي الاختيار

وهذان الوجهان ضعيفان أمّا الأول فلأن حوكم لو كان الحسن لغرض الطلب التعلق

الطلب بعين الفعل إن عنيتم به أنه لا يكون أمرًا بالفعل من حيث هو هو فمسلم

ولم قلتم أنه محال ومن قولكم إنه على خلاف الغرض ممنوع والتعلق العقلي موقوف

على شرط وإن عنيتم به أنه لا يكون أمرًا بالفعل من حيث هو أنه مشتمل على ذلك

النوع من المصلحة فهو ممنوع وأما الثاني فلأن حسن الفعل وقبحه لا يوجبان

في الاختيار دون الحسن واجب الاختيار نظرًا إلى الحكمة لا يلزم أن يكون واجبًا

مطلقًا والوجه الثاني أنا نرد على قدماء المعتزلة لا على أبي علي وأبي هاشم

القائلين بالوجوه قال ـــــــ ومن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولًا

لا يستلزم مذهبهم خلافه أقول ـــــــ هذا استدلال على نفي الحسن والقبح

العقلي من جهة السمع ووجهه أن الله نفى التعذيب إلا بعد بعثة الرسل فلو كان الفعل

بالعقل للزم وقوع التعذيب وإن لم يوجد الرسل لأن مذهبهم أن الحسن هو الذي يستحق

فاعله المدح والثواب والقبيح هو الذي يستحق فاعله الذم والعقاب وذلك يستلزم

طاف الآية والمعتزلة اعتذروا عن هذا بوجهين الأول يجوز أن يكون المقصود

من الرسل هو العقل الثاني يجوز أن يكون المقصود وما كنا معذبين بالأوامر

الشرعية حتى نبعث رسولًا وهما من الأدلة قال ـــــــ قالوا حسن الصدق

النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم ضرورة بغير نظر إلى شرع

أو عرف أو غيرهما والجواب المنع بل بما ذكر قالوا إذا استوى في المقصود مع

قطع النظر عن كل تقدير آثر العقل الصدق وأجيب بأنه تقدير مستحيل فلذلك

لا يستبعد منع إيثار الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغائب للقطع بأنه لا يقبح من

الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا أقول ـــــــ هذان دليلان للمعتزلة

على أن الحسن والقبح عقليان الأول أن العقل يحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب

الضار من غير نظر ولا شرع فإن البراهمة المنكرين للشرائع يعترفون بهما وأجاب

المصنف بالمنع بل إنما يحكم بالحسن والقبح بما ذكر من العرف والشرع والمعتزلة

قالوا لو فرضنا أنفسنا خالية عن موجبات الشرع وعن الأمور العادية لقضينا

بالحسن

الحسن في رد الوديعة والقبح في الظلم وغير ذلك الثاني أن الإنسان لو خيّر بين

الصدق والكذب وتساويا في جميع المصالح المطلوبة لاختار الصدق وهذا

ضروري وإنما يختاره لأنه حسن في العقل وأجاب المصنف بأن هذا الفرض مستحيل

الوقوع فلذلك لا يستبعد منع اختيار الصدق وهذا لأن المحال جاز أن يستلزم

المحال وأيضًا لو سلم ذلك في حقنا لم يلزم مثله في حق الله تعالى فإنا نقطع بأنه لا يقبح

من الله تعالى تمكين العبد الظالم من الظلم ويقبح منا ذلك وإن جاز أن يكون في أفعال

الله تعالى ما هو حسن وأن يكون قبيحًا لو فعلناه لم يطرد القياس واعلم أن المنع

من إمكان وجود هذا الفرض يجري مجرى المكابرة فإنا نفرض في شخص خيّره السلطان

في الصدق والكذب يحصل المصلحة معهما وأما الفرق بين فعلنا وفعله تعالى

في تمكين الظالم وكون أحدهما حسنًا والآخر قبيحًا فممنوع وعلى تقدير تسليمه

نقول إنما حسن من الله تعالى ذلك لأنه حكيم فلو منعه من الظلم فقد أبطل التكليف

بخلاف العبد قال ـــــــ قالوا لو كان شرعيًا لزم إفحام الرسل فيقول

لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر وبالعكس أي لا يجب حتى يثبت الشرع وبالعكس والجواب

أن الوجوب عندهم نظري فيقول له لا يجب على أن النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم

قالوا وجوب ما بالشرع نظرًا أولم ينظر ثبت أو لم يثبت أقول ـــــــ هذا استدلال

آخر على أن الوجوب لا يثبت بالشرع وتقريره أنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالشرع لزم إفحام

الأنبياء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن النبي إذا قال للإنسان

انظر في معجزتي فله أن يقول لا أنظر في معجزتك ما لم يجب النظر ولا يجب النظر في معجزتك حتى

أعرف وجوب النظر ولا أعرف وجوب النظر إلا بقولك فيتوقف النبي أو يقول

لا يجب عليك النظر حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى تنظر فيلزم الإفحام وبيان بطلان

التالي ظاهر وأجاب المصنف عن هذا بالمعارضة وحاصلها المعارضة بأن

يقول عندكم وجوب النظر وإن كان بالعقل لكنه ليس بضروري بل هو نظري

فللمدعو أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر ولا أعرف وجوب النظر إلا إذا

نظرت فيلزم الإفحام وأما الحل فيقول لا أسلم أن النظر يتوقف على وجوبه

فإنه قد يحصل النظر لمن لم يعرف وجوبه ولو سلم توقفه عليه لكن لا أسلم أنه يتوقف

على معرفة وجوده بل يتوقف على وجوده في نفس الامر وهو مستفاد من الشرع سواء نظر
او لم ينظر ثبت او لم يثبت وذلك بان نقول متى ظهرت المعجزة وكان صدق النبي ممكنا وكان
المدعو عاقلا متمكنا من النظر فقد استقر الشرع وثبت للدعوى من طرف نفسه
وللمعتزلة ان يقولوا اما المعارضة فالجواب عنها ان النظر وان كان واجبا
بالنظر لكن الامور النظرية منها ما هي واضحة جلية للكل وهي التي تسمى فطرية القياس
ومنها ما هي خفية تحتاج الى تعب وكسب ووجوب النظر من قبيل القسم الاول
فان النظر يحصل به دفع الضرر وما يحصل به دفع الضرر فهو واجب فهاتان
المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة انسياق طبعي وهو واضح
جلي للكل فهو يجري مجرى الفطريات ولهذا عد الاوائل ما كان من هذا القبيل
من النظريات في المبادي واما الحل فنقول لم ان النظر لا يتوقف على وجوبه فنقول
لم لا يجوز ان وجود النظر من الانسان يتوقف على وجوبه بل المكلف انما يمتنع من النظر
الا بعد معرفة الوجوب واما قولكم الشرع يثبت بظهور المعجزة سواء حصل النظر
او لا فضعيف لان انكار صدق النبي لا يوجب عقابا على اتباعه بل انما يجب على المكلف
اتباع من علم صدقه ويعود المحذور قال ——— قالوا لو كان كذلك لجازت المعجزة
من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله قبل السمع والتثليث و
انواع الكفر من العالم واجيب بان الاول ان امتنع فلمدرك اخر والثاني ملتزم
ان اريد التحريم الشرعي اقول ——— هذا الدليل للمعتزلة على ان الحسن مستفاد
من العقل وذلك انه لو لم يكن القبح والحسن ذاتيين لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب
لانتفاء قبحه ولجاز الحكم بجواز الكذب على الله تعالى قبل ورود الشرع
بصدقه ولجاز للعالم ان يصدر عنه انواع الكفر من التثليث وغيره والتوالي باطلة
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التوالي انه لا يمتنع امكان الفرق بين النبي
الصادق والكاذب على تقدير الملازمة الاولى وكان يمتنع الوثوق بالوعد والوعيد
على تقدير الملازمة الثانية ولزم خرق الاجماع على تقدير الملازمة الثالثة واجاب
المصنف عن الاول بان الحكم بامتناع ليس اي اظهار المعجزة على يد الكاذب
منع لزومه بل الحكم بالامتناع قد يكون لمدرك اخر سوى العلم بالقبح والكذب
لانا

لانا نعلم ان الصدق عند اظهار المعجزة على سبيل العادة وان جوزنا على يد الكاذب
وعن الثاني والثالث انا نلتزم بعدم التحريم ان اريد به التحريم الشرعي قال
مسئلتان على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب
لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله لاستغنائه عنها ولا
للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة اذ لا مجال للعقل
في ذلك اقول ——— هاتان مسئلتان يبحث عنهما الاشاعرة على تقدير تسليم
اصل المعتزلة وهو ان الحسن والقبح عقليان ولهذا قال المصنف على سبيل
التنزل اي على تقدير تسليم الاصل المذكور فانه لولا الاصل لسقط البحث عنهما
المسئلة الاولى في ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا قالوا الدليل عليه انه لو وجب لوجب
اما لفائدة او لا لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
وبيان بطلان القسم الثاني انه يكون الوجوب عبثا وبيان بطلان الاول ان الفائدة
الحاصلة من الوجوب اما ان يكون راجعة الى الله تعالى وهو باطل لاستغنائه
عن الفوائد واما ان يكون راجعة الى العبد وهو باطل لان تلك الفائدة اما عاجلة
او اجلة والاول باطل لان الشكر في الدنيا يحصل المشقة لا الفائدة ولا حظ
للنفس فيه والثاني باطل لان الثواب الاخروي لا مجال للعقل فيه وللمعتزلة ان يقولوا
لم لا يجوز ان يجب الشكر لا لفائدة قوله لانه يكون عبثا قلنا لا نسلم فانه يجوز ان يكون
واجبا لكونه شكرا والافعال المشتملة الى غيرها لذواتها لا يلزم ان يكون عبثا
الا لم تشتمل غيرها من الفوائد سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الفائدة هي تحصيل
الثواب في الاخرة قوله لا مجال للعقل فيه قلنا لا نسلم واعلم ان هذا المنع
انما ظهر عند ما بين ان الثواب والعقاب هل هو عقلي او سمعي والبحث فيه ذكرناه
في كتاب المناهج قال ——— قولهم الفائدة الامن من احتمال العقاب في الترك
وذكر لازم الخطور مردود لمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال
العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك غيره او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة
بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر اقول ——— هذا جواب المعترض عن ايراد
عليه وهو انهم قالوا لم لا يجوز ان يكون الفائدة الامن من احتمال العقاب

اثابه وان اعرض عنه عاقبه فاذا كان يتوقع في احدى الخاطرين الوصول الى النعيم المقيم وفي الخاطر التعرض للعذاب الاليم

يعد من عدم الشكر اذ هو محتمل والعاقل لا يخلو من اخطار هذا المعنى بالبال
لا شك ان دفع الخوف عن النفس من اعظم الفوائد العاجلية ورد المصنف بان
منع الخطور اولا والخوف انما يحصل على تقدير الخطور وثانيا بالمعارضة بالمثل
وذلك لان الخوف من العقاب وان كان حاصلا على تقدير ترك الشكر فانه
حاصل ايضا على تقدير فعله لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عندهم او
لان الشكر على هذه النعم يجري مجرى الاستهزاء بالمنعم وذلك لان نعم الله تعالى علينا
بالنسبة الى الملك اقل من نسبة الملك على بعض حاشيته بلقمة بالنسبة الى الملك فلو اخذ
ذلك العبد يشكر مولاه في المحافل على ما انعم عليه من اللقمة لعده العقلاء مستهزئا
وهذا الكلام لا يخلو من ضعف ظاهر قال الثانية الحكم فيها لا يقتضي
العقل فيه حسن ولا قبح وثالثها الوقف على الحظر والاباحة لنا ما عرفتها
فانقسم عندهم الى الخمسة لانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال اقول
هذه المسألة الثانية متفرعة على الحسن والقبح العقليين وهي ان الاشياء قبل ورود
الشرع فيها هل فيها حكم ام لا فذهب الاشاعرة الى نفيه والمعتزلة قالوا المنتفع
به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس في الهوا او اختياريا كاكل الفاكهة والاول
لا بد من القول باباحته والا لزم تكليف ما لا يطاق والثاني على ثلاثة اقسام
احدها ان يكون في الفعل المنتفع به حسنا فان استوى فعله وتركه فمباح
وان ترجح تركه فمكروه وان ترجح الفعل ترجحا يستتبع الذم بتركه فهو
الواجب والا فهو المندوب والثاني ان يكون قبيحا وهو الحرام وثالثها
ان لا يكون للعقل فيه قضاء بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه فذهب معتزلة البصرة
وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة وذهب معتزلة بغداد
وبعض الشافعية الى انها على الحظر وابو الحسن الاشعري وغيره قالوا انها على الوقف
وفسروه اما بعدم الحكم وهو قول الاشعري واما بوجوده وعدم العلم
بتعيينه وهو قول بعضهم واستدل المصنف على نفي الحكم بانها لو كانت محظورة
وفرضنا ضدين كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال واعترض بان الضدين
هنا ان يحملا على حكم اخص مما هو منهما وهو ان تعالى وفرضنا ضدين
يستحيل خلو المحل عنهما

لانا لو جوزنا خلو المحل عنهما لزم التكليف بالمحال وان لم يعن بالحظر و
الاباحة نفي الحكم الشرعي بالاذن فلا احكم اصلا قال الا انا الاستاد
ان احد جواد بحر ان يتزف واحب مملوكه منه قطرة فكيف بلا ان يحرمه
عقلا اقول هذا دليل الاستاد ابي اسحق على نفي التحريم وهو ان
الجواد اذا كان مالكا بحرا لا ينزف وطلب مملوكه قطرة ماء يقبح القول بانه
ممنوع منها لانه اصر على ذلك الجواد فكذلك الله تعالى الجواد لذاته المالك
للاشياء اذا طلب عبد من عبيده ما اوله عدا خلقه حق تعالى ان يحرم عليه
وهذا اقناعي قال قالوا التصرف في ملك الغير قلنا مبني على السمع
ولو سلم ففي من يلحقه ضررا ولو سلم فتعارض بالضرر الناجز اقول
هذا دليل القائلين بالحظر وهو ان يقال العقلاء التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون
قبيحا والمصنف اجاب عنه اولا بان القبح منفي اذ هو مبني على السمع ولا سمع
ولو سلم ان القبح حاصل من دون السمع لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا
قبيح بل التصرف في ملك من يلحقه الضرر اما من لا يلحقه الضرر فلا نسلم بالقبح
ولهذا يحسن منا الاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته لحصول النفع
الخالي من الضرر ولم يكن تصرفا في ملك الغير ولو سلمنا ذلك كله لكنا نعارضه
بحصول الضرر بترك اللذة العاجلة قال وان اراد المبيح ان لا حرج
فمسلم وان اراد خطاب الشارع فلا شرع وان اراد حكم العقل فالتحسين
فالغرض انه لا مجال للعقل فيه قالوا خلقه وخلق المنتفع به والحكمة تقتضي
الاباحة قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب وان اراد الواقف
انه وقف لتعارض الادلة ففاسد اقول القائلون بالاباحة
من الشافعية اختلفوا فقال احد القائلين بانها لا حرج في فعلها وتركها
لنا ولا عقابا والثاني القائلون بانها ما اذن في فعلها وتركها
على السوا واما المعتزلة فانهم قالوا الاباحة هي حكم العقل
فيها بالتخيير بين الفعل والترك والمصنف قال ان اردتم بالاباحة التفسير
الاول فهو مسلم اذ اللوم والعقاب لا يحصل الا بالشرع ولا شرع

وان اردتم بها النفس الثاني فلا اباحة الا الكلام فيما قبل الشرع وان اردتم
النفي الثالث فلا حكم عقلي الا الكلام فيما الحكم للعقل فيه ثم ان القائلين
بالاباحة بالمعنى الاخير قالوا ان الله تعالى خلق المنافع مع امكان ان لا يخلقها
وخلق المنتفع بها فلا بد من غرض والا كان عبثا وذلك يستحيل عليه
النفع لاستغنائه عن المنافع ويستحيل ان يكون الغرض هو الاضرار لانه غير
مطلوب للحكيم فلان الغرض هو النفع وذلك يدل على الاباحة والزم
نقض المعرض والمصنف اجاب عن هذه المعارضة وحل الحاصل المعارضة فما
ذكرها من جانب القائلين بالخطر واما الحكمة فمعول لم لا يجوز ان يكون خلقها
لصبر المكلف على ترك التناول فيحصل المشقة بذلك الترك وهو مستلزم حصول
الثواب ثم ذكر ان الواقف ان اراد به الوقف لتعارض الادلة ففاسد
لفساد ادلتها فلا تعارض وان اراد انه توقف لتوقف الحكم على ورود
السمع فهو حق قال ____ الحكم قيل خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
فورد عليه والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء او التخيير فورد كون الشيء دليلا او سببا
وشرطا فزيد او الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء او التخيير وقيل
ليس علما اقول ____ اختلف الاصوليون في تعريف الحكم فقال الغزالي انه خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به
الافهام وربما زيد فقيل لمن هو متهيئ لفهمه واحترزوا بهذه الزيادة عن النائم
ونحوه لسقوطها وقد اورد على هذا الحد بانه غير مانع لدخول قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون فيه فان هذا خطاب لله تعالى يتعلق بافعال المكلفين مع انه ليس بحكم
اتفاقا فلهذا زاد بعض المتأخرين في الحد المذكور بان قال الحكم هو خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فخرج عنه والله خلقكم وما تعملون
وقد اورد على هذا الحد انه غير جامع لخروج بعض الاحكام عنه كحكم الله تعالى
بان الشيء دليل وحكمه بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة وحكمه بان الوضوء شرط
للصلوة فان هذه احكام شرعية وليست خطابا متعلقا بالاقتضاء او التخيير
فزاد فيه بعض المتأخرين او الوضع فان الله تعالى لما جعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة
كان ذلك بوضعه تعالى وذهب جماعة الى ان هذه الاشياء عائدة الى الاقتضاء
او التخيير

او التخيير اذ كون الانسان مكلفا بالصلوة عند الدلوك وهذا هو معنى
السببية وكذلك امثالها وذهب بعضهم الى ان هذه الاشياء ليست باحكام
والنزاع في هذا لفظي ليس فيه كثير فائدة قال ____ وقيل الحكم خطاب الشرع بفائدة
شرعية تختص به اي لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له اقول ____ هذا التفسير
لبعض الاشاعرة للحكم وهو انه خطاب الشارع بفائدة شرعية واحترز بالفائدة
الشرعية عن الاخبار عن المعقولات والمحسوسات واعترض عليه بان الفائدة
ان اردت بها الحكم لزم الدور وان اردت الفائدة التي لا تكون عقلية ولا محسوسة
بطل طرد الحد باخبار الشارع عن المغيبات كقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فان هذا خطاب الشارع بفائدة غير عقلية ولا محسوسة ومع ذلك فليس حكما شرعيا
اتفاقا ولما كان بطلان الحد ببطلان طرده بالاخبار قيد الخطاب بقيد يكون معه
انشائيا فقال تختص به فقوله خطاب الشارع كالجنس ويخرج عنه خطاب غيره
وباقي الحد احتراز عن الاخبار بالمحسوسات والمعقولات ونحوها وقوله تختص به
اي يكون انشاء لا اخبارا وفسر الاختصاص بعدم فهم الفائدة الا من ذلك الخطاب
وعلل ذلك بكونه انشائيا واشار الى العلة في كون الانشاء كذلك بقوله
فلا خارج له وذلك لان الاخبار عن الشيء يستدعي كونه سابقا على الاخبار
فكل خبر يستدعي امرا خارجيا سابقا عليه محققا او مقدرا ولما كان لكل
خبر امر خارجي دون الانشاء اعتقدوا ان الانشاء لا يمكن ان يفهم مدلوله الا منه
اذ لا خارجي له يفهم منه بخلاف الخبر فانه يمكن ان يفهم مدلوله من الخارجي
فعلى هذا حد الحكم هو الخطاب الانشائي من الشارع بفائدة غير عقلية
ولا حسية ويرد عليهم هذه الطرديات نحو فنعم الماهدون وقوله نعم العبد
فانه خطاب انشائي من الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية قال ____ فان كان
طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في حال سببا للعقاب فوجوب وان لم ينتهض
فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض فعله سببا
للعقاب فتحريم ومن يسقط غير كف في الوجوب يقول طلبا لنفي فعل في التحريم
وان لم ينتهض الكف خاصة للثواب فكراهة وان كان تخييرا فاباحة والا فوضعي
وفي تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف اقول ____

هذا تقسيم للحكم وهو ظاهر وقوله ومن يسقط غير كف في الوجوب يقول
طلبا لنفي فعل كالتحريم اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان
المراد بالنهي هل هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول
وقالت الاشاعرة بالثاني فعلى راي الاشعري يعتبر في الوجوب بانه
طلب الفعل غير كف لانه لو قال طلب فعل مطلقا لدخل تحته التحريم فانه
طلب الكف فعل هو كف وان يعتبر في التحريم بانه طلب الكف عن فعل واما
على راي ابي هاشم فانه لا يحتاج الى ذلك بل الوجوب هو طلب الفعل والتحريم
هو طلب نفي الفعل وباقي الكلام ظاهر والخلاف الواقع في تسمية الكلام الازلي
خطابا انما نشا من قبل اللفظ لان من يقول الخطاب هو الكلام الذي
يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فهو ليس بخطاب ومن قال الخطاب
هو الكلام الذي يعلم منه انه يقصد به الافهام فهو خطاب قال
الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل
المتعلق للوجوب كما تقدم وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما اوعد
بالعقاب على تركه مردود لصدق ايعاد الله وما يخاف مردود بما يشك فيه
القاضي ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والمخير
والكفاية حافظ على عكسه واخل بطرده اذ يرد الناسي والنائم والمسافر
فان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا لا يسقط بفعل البعض والفرض والواجب
مترادفان الحنفية الفرض المقطوع به والواجب المظنون اقول
الوجوب في اللغة عبارة عن الثبوت والاستقرار وقد يطلق على السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت واما في عرف الفقهاء فعبارة عن
ما تقدم وهو الطلب للفعل الذي لا يكون كفا الا اشعر تركه [illegible] سببا
للعقاب واما الواجب فالصحيح انه الفعل الذي يتعلق الوجوب به وقد
ذكر في تعريفه اشياء احدها انه ما يعاقب تاركه فقيل عليه انه قد يحصل العفو
فقيل ما توعد بالعقاب على تركه فقيل عليه ان وقوع ما وعد الله به واجب لوجوب
صدقه والعقاب ليس بواجب فقيل ما يخاف العقاب على تركه فورد عليه المشكوك
في وجوبه فان الشاك يخاف من العقاب لاحتمال ان يكون واجبا فقال القاضي
ابو بكر الواجب هو ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقوله شرعا بناء على مذهبه

من ان مدرك الوجوب هو الشرع قال وقولي بوجه ما اردت به المعنى الشامل
للواجب الموسع فان تاركه يذم شرعا مطلقا ولكن اذا تركه في جميع اجزاء
الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم على تركه اذا ترك الجميع والواجب المخير
فانه يذم شرعا على تركه اذا ترك جميع بدائله و[illegible] الاصوليين ارتضوا هذا التعريف
والمصنف اعترض عليه بانه لا يطرد فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من اصحاب
الاعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا ويذمون على تركه على وجه اذ يقدر انتفاء
الاعذار لو تركوا لذموا فيصدق عليهم الذم على وجه وليس واجبا فانتفى الاطراد كان
الواجب على الكفاية يسقط بترك الجميع يذم فان اجاب بان الوجوب يابى ذلك
التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية يسقط
بفعل البعض بلا حاجة الى التقييد في الكفاية كما لم يحتج في المسافر وغيره
وكذلك الواجب الموسع والمخير واعلم ان الحق ان الواجب والفرض
مترادفان لما ذكرناه من قبل وذهب اصحاب ابي حنيفة الى ان الفرض ما كان من
ذلك مقطوعا به والواجب ما كان مظنونا قالوا لان الفرض هو التقدير
والمظنون لم يعلم كونه مقدرا وهو خطا فان الاختلاف وقع في طريق اثبات
الحكم فلا يلزم اختلاف ما ثبت به على ان اهل اللغة قالوا الفرض هو التقدير
٢ مطلقا سواء كان مقطوعا به او مظنونا والبحث في هذا قليل الفائدة قال
الاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر
او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم وقيل لما سبق
وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الاول لا الثاني
الا في قول ضعيف والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر
اقول [illegible] الفعل [illegible] الاداء والاولية احترازا من الاعادة
وهو يشمل الواجب المضيق والموسع واما القضاء فقد اختلف في حده
فقال قوم انه ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له انعقاد سبب
وجوب مطلقا وقال اخرون انه ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا
لما سبق وجوبه على المستدرك ويتفرع على الحدين صوم الحائض هل هو
قضاء ام لا فعلى الحد الاول يكون قضاء لانه فعل لما سبق له سبب وجوب
مطلقا وعلى الثاني

فيه خلاف فانّ المحققين من الحاذقين المعنى الثاني قالوا ان الحائض لا يجب
عليها الصوم وانّما وجب عليها القضاء بامر جديد وذهب آخرون منهم الى انّه
واجب عليها ولكنّها ممنوعة شرعاً عن فعله وعلى مذهب المحققين من هو كذلك لا يكون قضاءً
لانّه لم يجب عليها سابقاً وعلى مذهب الآخرين يكون قضاءً ولهذا قال المصنف
الاقرب الاوّل ضعيف والباقي ظاهر قال مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع
ويسقط بالبعض لنا اثم الجميع بالترك عليها اثم واحد منهم لا بفعله بالاتفاق
قالوا يسقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا فلو لا نفر قلنا يجب تأويله على
المسقط جمعاً بين الادلّة اقول مذهب المحققين من الاصوليين
ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع لا بمعنى انّه لو لم يفعله كل واحد منهم
لا يستحق العقاب بل بمعنى انّه لو لم يفعله واحد منهم اصلا استحقّوا باجمعهم
العقاب ولو فعله واحد سقط عنهم باسرهم العقاب وذلك فيما يكون
الغرض منه يحصل بذلك الفعل وان حصل بالبعض كالجهاد المطلوب منه
حراسة المسلمين سقط عن الباقين والّا فلا وهذا التكليف منوط بالظن
فان حصل ظن انّ احداً فعله سقط عند الظانّ وان لم يفعله احد وان حصل
ظن انّ احداً لم يفعله تعيّن عليه فعله ولحقه العقاب بتركه وذهب آخرون
الى انّه واجب على واحد غير معيّن والدليل على الاوّل لو لم يكن واجباً على الكل
لما استحقوا العقاب على تركه والتالي باطل بالاجماع فالمقدّم مثله والشرطيّة
ظاهرة قالوا لو كان واجباً على الكل لما سقط بفعل البعض والتالي باطل بالاجماع
فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة ان الشيء كيف يكون واجباً على زيد ويسقط
بفعل عمرو والجواب المنازعة في الشرطيّة وادلّتهم مجرد استبعاد
قالوا يصحّ الايجاب بواحد مبهم غير معيّن كخصال الكفارة فليصحّ الايجاب
على واحد غير معيّن والجواب الاثم بترك واحد غير معيّن ممكن
بخلاف الاثم على واحد غير معيّن لانّه غير موجود وما لا يكون موجوداً
كيف يتوجه عليه الاثم قالوا قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين اوجب على كل فرقة ان يخرج منهم طائفة وذلك غير
معيّن

معيّن فيكون هذا ايجاباً على واحد غير معيّن قلنا المراد من هذا الايجاب من يسقط
الواجب على الجميع بفعله جمعاً بين الادلّة فان الدليل الذي ذكرناه يدلّ على
الوجوب على الجميع وهذا يدل على الوجوب على البعض فاذا اوّلناه بالمسقط اي من
يسقط بالمباشرة منه الوجوب عن الجميع كان ذلك جمعاً بين الدليلين من غير تعطيل
قال مسئلة الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة
الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معيّن ويسقط
به وبالآخر لنا القطع بالجواز والنص دلّ عليه وايضاً تزويج احد الخاطبين
واعتاق واحد من الجنس ولو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع
ولو كان معيّناً بالخصوص احدهما امتنع التخيير اقول اختلف الناس في الواجب
المخيّر فذهب الاشعريّة الى انّ الواجب منها واحد غير معيّن واليه صار الفقهاء
وذهب الجبائيّان ومن تابعهما الى ان الجميع واجب على التخيير وقال بعض المعتزلة
ان الواجب ما يفعله المكلف وآخرون ان الواجب واحد معيّن ويسقط التكليف
بفعله او بفعل الآخر كذا في [illegible] والظاهر انّه لا خلاف بين الجبائيين والاشعريّة
في المعنى وذلك لانّهما لم يحكما بوجوب الجميع على معنى ان ترك الجميع موجب للعقاب
عليها باسرها بل بمعنى انّ ايّ واحد منها فعل فعله بنيّة الوجوب ويسقط التكليف
به لانّه فعل الواجب ولو اخلّ بها اجمع استحق العقاب على ترك الواجب
من انّه كان احدها واجباً والمصنف استدلّ على مذهبه وهو القول بوجوب واحد
لا بعينه اما جوازاً فظاهر فانّه يجوز ان يقول السيّد لعبده افعل احد هذين
الفعلين ولا اوجبهما معاً عليك وان تركتهما معاً عاقبتك وانت مخيّر في اتيان
ايّهما كان فان هذا ممكن ان يقال انّه اوجبهما معاً ولا ان يقال انّه لم يوجب عليه
شيئاً ولا ان يقال انّه اوجب عليه واحداً معيّناً بل يقال انّه اوجب عليه واحداً
لا بعينه واما وقوعاً فالنص دلّ عليه كايجاب الكفارات المخيّرة وايضاً
الاولياء في تزويجها باحد الخاطبين واعتاق احد العبدين فانّه لا يصحّ تزويجها
بهما معاً ولا يعتق العبدين معاً ولو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الاثنين
ولو كان التخيير يوجب التعيين لكان التخيير ممتنعاً اذ يستحيل ان يخيّر بين فعل الواجب

وما ليس بواجب قالت المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه
فلا يكلف به والجواب انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلثة
فيسقط الخصوص فيصح اطلاق غير المعين عليه اقول هذا الدليل للمعتزلة
على ان الكل واجب قالوا لان الواجب لو كان واحدا غير معين لزم تكليف ما لا يطاق
والتالي باطل اجماعا اما عندنا فبالعقل واما عند الاشاعرة فبالسمع
وبيان الشرطية ان الموجود انما يصير موجودا بعد تشخصه وتعيينه فان غير
المعين لا وجود له الا في الذهن فهو محال الوجود فلو كلف بالاتيان به لزم التكليف
بالمحال واجاب المصنف بان الواجب معين وذلك لان الواجب هو احد الثلثة
وهو امر كلي صادق على الثلثة متعين ومغاير لما عداه من الطاعات في نفس ماهيته
وذكرنا بان المكلف به واحد من حيث انه واذا كان الواجب هو احد الثلثة الذي
هو الكلي لم يكن لقيد التشخص مدخل في الايجاب فيلغى الخصوص فيصح
اطلاق غير المعين على الواجب بهذا المعنى قال قالوا لو كان الواجب
واحدا مبهما حيث هو احدها لا بعينه فيها لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه
من حيث هو احدها فان تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحدا لزم
اجتماع التخيير والوجوب والجواب يلزم مثله في الجنس في الخاطبين والجواب
الذي وجب تخيير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد بانه يلزم المتعلق
واحدا كالواجب واحدا واجب واحدا اقول هذا الدليل الثاني
للمعتزلة على ان الكل واجب قالوا لو لم يكن الكل واجبا لكان واحد منها واجبا
ولا لم يكن شيء منها واجبا فعلى ذلك الواحد اما ان يكون معينا او لا يكون والقسمان
باطلان فالقول بعدم وجوب الكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون الواجب
واحدا معينا فلانه يلزم اما عدم التخيير او وقوع التخيير بين الواجب وما
ليس بواجب وهما باطلان واما انه لا يجوز ان يكون الواجب واحدا لا
بعينه فلانه ح يلزم ان يكون كل واحد من الثلثة غير واجب الا ان الكل واجبا
وهو المطلوب واذا كان الواحد منها غير واجب ولا يخلوا اما ان يكون ذلك
الواحد مغايرا للذي هو الواجب او يكون هو هو بعينه ويلزم من الاول

وقوع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ومن الثاني اجتماع الوجوب و
عدمه في شيء واحد وهو باطل واجاب المصنف بالمعارضة بالامر باعتاق
واحد من العبيد والتزويج بواحد من الخاطبين من الاكفاء والكل وهو ان
الواجب غير مخير فيه والمخير فيه غير واجب اما الاول فلان الواجب هو الواحد
غير معين وهو غير مخير فيه بينه وبين غيره وقولهم انه واجب مخير فيه مجاز والمراد
مخير في افراده واما الثاني فلان المخير فيه هو التعيينات وهو غير واجب
اذ الكلام فيما اذا لم يعين المكلف احد الافعال الثلثة وتعدد المتعلق يستلزم
تعدد المتعلق وههنا قد تعدد المتعلق اي الوجوب والتخيير فيتعدد
متعلقهما اذا اوجب واحدا وحرم واحدا قال قالوا يأثم ويسقط
وان كان بلفظ التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثم على تأثيم الجميع وهنا بترك واحد
وايضا فتأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم على ترك واحد من الثلثة
اقول هذا الدليل الثالث للمعتزلة وهو القياس على الواجب على الكفاية
قالوا الواجب على الكفاية واجب على الكل مع سقوط التكليف بفعل
واحد منهم فكذلك الواجب المخير واجب باسره وان سقط بفعل احد منها
والجامع بينهما كون كل واحد يسقط بفعل الاخر واجاب المصنف بالفرق اما
اولا فلان الاجماع منعقد على ان الواجب على الكفاية يأثم الجميع بتركه وههنا
لا يأثم الا بترك واحد منها فلذلك قلنا ان الواجب على الكفاية واجب على
الجميع ولم نقل بايجاب الجميع في الواجب المخير واما ثانيا فلانا لو اوجبنا على
الجميع ثم قلنا ان يأثم واحد غير معين غير معقول وههنا التأثيم بترك واحد غير
معين معقول واذا وقع الفرق امتنع القياس قال قالوا يجب ان
يعلم الامر الواجب قلنا يعلمه حسب ما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان
يعلمه غير معين اقول هذا الدليل الرابع للمعتزلة وهو ان الواجب هو الذي
تعلق به الايجاب واذا كان الواجب واحدا اما الحال الثلث علم الله تعالى
ما تعلق به الايجاب فيتميز ذلك في علم الامر فكان هو الواجب والجواب

المصنف ان العلم انما يتعلق بالشيء على ما هو به فاذا كان واجبا غير معين علمه
كذلك والا لما تعلق العلم به كما هو قال فالواجب علم ما يفعل فكان الواجب
قلنا فكان الواجب لكونه واحدا منها لا لخصوصيته للقطع بان المخلوف به سواء اول
هذا الدليل خاص بالمعتزلة وهو ان الواجب اذا كان واحدا لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف فالله تعالى يعلم ما سيختاره العبد فيكون الواجب معينا عند الله تعالى
وان لم يكن معينا للعبد قبل الفعل ويلزم منه التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب
وهو محال فاذن الحق واجب واجاب بان لا يكون الشيء انما يكون واجبا
لا لخصوصيته بل لكونه واحدا من الثلاثة فانا نقطع بان المخلوف والواجب المخير سواء
فلو اختار احد المكلفين نوعا واختار آخر نوعا آخر لزم ان يكون الواجب على احدهما
غير الواجب على الآخر وهو ينافي القول بالتسوية قال الموسع الجمهور
ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادائه القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين آخرا
وقيل وقته اوله فان اخر فقضاء بعض الحنفية آخره فان قدم فنفل يسقط
الفرض الكرخي ان بقي بصفة المكلف فما قدمه واجب لنا ان الامر قيد بجميع
الوقت فالتخيير تحكم والتعيين تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي في غيره
مقدما فلا يصح او قاضيا فيعصي وهو خلاف الاجماع اقول اختلف الناس
في الواجب الموسع فانكره قوم وزعموا ان التوسع ينافي الوجوب فزعموا ان الوقت
لا يزيد على الفعل وذهب المحققون الى جوازه واختلف القائلون على ثلاثة اقوال
الاول ما ذهب اليه بعض الشافعية وهو ان الوجوب مختص باول الوقت فان اخر
الى ثانيه كان قضاء الثاني ما ذهب اليه بعض الحنفية وهو ان الوجوب مختص باخر
الوقت وان قدمه كان نفلا يسقط به الواجب كما في تعجيل الزكاة الثالث
نقل عن الكرخي ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت واجبة ان بقي المكلف على
صفات التكليف والا كانت نفلا واختلف الآخرون على قولين الاول ما ذهب
اليه اكثر المتكلمين وهو مذهب الشافعية والجبائية من ان الوجوب متعلق
بجميع اجزاء الوقت الا ان الترك في اول الوقت انما يجوز لو اتى المكلف بالبدل
وهو العزم الثاني ما ذهب اليه ابو الحسين البصري ومن تابعه من ان الوجوب
متعلق

متعلق باجزاء الوقت لا حاجة الى البدل ويكون هذا الواجب في الحقيقة
كالواجب المخير فان حاصله يرجع الى ان المكلف مخير بين ان يأتي بالفعل في اول
الوقت او وسطه او آخره ويتعين عند الاخير الفعل وهذا اختاره المصنف
واستدل عليه بوجهين الاول ان الله تعالى اوجب علينا الصلوة من الزوال
الى الغروب فالتخيير بين الفعل والعزم تحكم وتعيين الوقت الاول او الآخر
تحكم ايضا فتعين ذلك يوجب سقوطه الثاني ان الوجوب لو كان معينا بوقت
لكان ايقاعه في غيره تقديما فلا يجزئه او يكون قضاء فيكون عاصيا بتأخيره عن
وقته والقسمان باطلان لانه خلاف الاجماع قال القاضي يثبت
في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة واجيب بان الفاعل ممتثل
لكونها صلوة قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم في كل واجب
من احكام الايمان الحنفية لو كان واجبا اولا عصى بتأخيره لانه ترك
قلنا التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة اقول لما استدل المصنف
على مذهبه اراد ابطال مذهب القاضي والحنفية فذكر اولا ما استدل به اما
القاضي فقال المعنى بالواجب المخير الا الذي يستحق العقاب بترك انواعه
واي نوع منها فعل خرج عن العهدة وهذا المعنى متحقق في الفعل
والعزم لان المكلف لا يجوز له ترك الفعل في اول الوقت وترك العزم عليه
لان العزم على ترك الفعل عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم
على ترك الفعل حرام فالعزم على الفعل واجب لان المكلف لا ينفك عن احدهما
الا اذا كان غافلا وهو غير مكلف واجاب المصنف بان الفاعل انما
يكون ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها صلوة لا لكونها احد الامرين
اللذين هما الصلوة والعزم وايجاب العزم لا يدل على التخيير لان العزم واجب
في كل واجب من احكام الايمان بعين ما ذكرتم واما الحنفية فقالوا لو
كان الفعل واجبا في اول الوقت لعصى بتركه اذ هو لازم للواجب والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله واجاب المصنف بان التأخير والتعجيل كخصال الكفارة
فكما ان ترك احدى الخصال

للمكلف لكن لا يلزم منه وجوب العزم على بدل الفعل
بل يجب عليه ترك بدل العزم وتركه قد يحصل بان لا يكون له عزم
وقد يحصل بعزم على فعل مباح او مستحب او واجب آخر غيره

لا يكون عصيانًا إلا على تقدير ترك الباقي كذلك ترك المقدم إنما يكون
عصيانًا على تقدير ترك الفعل المؤخر فكان من النوع المعين من خصال
الكفارة لا يوصف بالمعصية لذلك الفعل المقدم لا يوصف بالمعصية أيضًا قال
مسألة من أخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقًا فإن لم يمت ثم فعله في وقته
فالجمهور أداء وقال القاضي قضاء فإن أراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه
لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت فعصى بالتأخير ومن أخر مع ظن السلامة
فمات فجأة فالتحقيق لا يعصى بخلاف ما وقته العمر أقول الواجب
الموسع قد يتضيق في بعض الأوقات وذلك منوط بالظن فإن المكلف
إن ظن الموت قبل آخر الوقت فإنه لا يجوز له التأخير إلى آخر الوقت إجماعًا
فلو أخر كان عاصيًا ثم إن ظهر فساد ظنه فهل يصير الفعل قضاء أم لا قال الجمهور
إنه يكون أداء لأن ذلك الظن قد انكشف بطلانه وفساده فلا أثر له في الأحكام
الشرعية الثابتة وقال القاضي بأنه يكون قضاء لأنه حال الظن كان الوقت
قد تضيق عليه وتعين للفعل وقد خرج ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء
قال المصنف إن أراد القاضي بالقضاء أنه يجب عليه نية القضاء فهو بعيد
ووجه بعده أنه قد كان قبل الظن وقتًا للأداء والأصل بقاء ما
كان ولا يلزم من عصيانه بالتأخير وجوب نية القضاء وصيرورة الأداء قضاء
ثم ألزم المصنف القاضي إلزامًا وهو أن المكلف لو اعتقد قبل وجود الوقت
أن الوقت قد انقضى فإنه يكون عاصيًا بتأخيره ولا يلزم منه الإتيان بذلك الفعل
بنية القضاء وأما من أخر مع ظن السلامة فمات فجأة فقال قوم إنه يعصى لأنه
ترك الواجب مع القدرة على الإتيان به وقال المحققون من الأصوليين إنه
لا يعصى وذلك لأنه إذا أخر الصلاة عن أول الوقت مع عزم عليه ثم علم بالعاقبة
فإنه فعل فعلًا جائزًا إذ لا يجوز أن يقال إنه لا يحل له التأخير مع العزم على
الفعل وإلا لما كان واجبًا موسعًا وإذا كان جائزًا لم يعص بفعله وقوله
بخلاف ما وقته العمر فإنه يكون وقته العمر كالمنذورات وقضاء الواجبات
فإنه بخلاف هذا إذ الحول لنا سواء إلا أن في الواجب الموسع غاية معلومة

لا يجوز

لا يجوز التأخير عنها وهو آخر الوقت وههنا ليست الغاية معلومة فنقول إن
جوز له التأخير أبدًا مع أنه لا يعصي بالترك لم يكن ذلك الفعل واجبًا
وإن جوز له التأخير إلى غاية فتلك الغاية إن كانت غير معينة لزم تكليف ما
لا يطاق فإنه يكون مكلفًا بأن لا يؤخر الفعل عن تلك الغاية المجهولة
وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق وإن كانت معينة فتلك الغاية ليست
إلا وقت غلبة ظنه بالموت ويمكن أن يكون قوله بخلاف ما وقته العمر إشارة
إلى الحج فإنه يعصي بتأخيره من سنة إلى أخرى عند الشافعي لأنه لا يغلب على
الظن البقاء إلى سنة أخرى خلافًا لأبي حنيفة قال مسألة ما لا يتم
الواجب إلا به وكان مقدورًا شرطًا واجب وقال الأكثر وغيره شرطًا كترك
الأضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء الرأس وقيل لا فيهما
لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطًا أقول الواجب إما أن يكون مطلقًا
كالصلاة أو مشروطًا كالزكاة فإنها مشروطة بحصول المال ففي القسم الثاني
اتفق الناس على أن الشرط ليس بواجب التحصيل أما القسم الأول
فإن كان متوقفًا على شيء لا يتم ذلك الشيء إلا به فهو على قسمين بالنظر إلى ذلك
الشيء فإنه إما أن يكون مقدورًا للمكلف كالوضوء أو لا يكون كالقدرة واليد
وغيرهما من أعضاء الوضوء ففي القسم الثاني لا يكون الموقوف عليه واجبًا
بالإجماع وأما القسم الأول فقد اختلف الناس فيه فذهب الواقفية
إلى أن ذلك الشيء إن كان سببًا لتحصيل الواجب كان واجبًا وذلك لأن عند
حصول السبب يكون المسبب واجبًا وإن كان غير سبب لم يكن واجبًا لأنه لا يلزم
من حصول الشرط حصول المشروط وإلى هذا ذهب المرتضى وذهب جماعة إلى
أنه يكون واجبًا سواء كان شرطًا أو كان سببًا وأما إن لم يكن شرطًا كترك ضد الواجب
الذي لا يتم الواجب إلا به وفعل ضد المحرم الذي لا يتم ترك المحرم إلا به فهل يكون
واجبًا أم لا ذهب الأكثرون إلى أنه يكون واجبًا وذهب آخرون إلى أنه لا يكون
واجبًا وإليه ذهب المصنف وقال قوم إنه لا يكون واجبًا في الجميع واستدل
المصنف على إيجاب الشرط بأنه لو لم يكن شرطًا والتالي ظ لكونه خلاف
التقدير فالمقدم مثله وبيان الشرطية أنه لو لم يكن واجبًا لكان تاركه غير عاصٍ
فعلى تقدير تركه إما أن يبقى جائزًا الفعل المشروط أو لا والثاني ظ

والا لم يكن الامر مطلقا وقد فرض كذلك هذا خلف والاول باطل لانه اما
ان يكون مكلفا بالفعل مع الاتيان بشرطه او بدونه والاول يلزم منه تكليف
ما لا يطاق وهو الاتيان بالشرط حالة عدمه والثاني يقتضي خروج الشرط
عن كونه شرطا قال [illegible] وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له
ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول
الكعبي في نفي المباح ولوجبت نيته اقول [illegible] يريد بغيره غير الشرط
الشرعي وذلك كالاسباب والشروط الحسية كصوم اول جزء من الليل وغسل
جزء من الرأس اذ لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الرأس ولا يمكن الاتيان
بالصوم الى الليل الا بصوم جزء منه وكفعل الاضداد في المحرمات وترك الاضداد
في الواجبات فان فيها خلافا والمحققون على انها واجبة كالشروط الشرعية
والمصنف ذهب الى انها غير واجبة والفرق بين هذه الشروط وبين تلك الشروط
كالاجزاء من المتممات على خلاف هذه فان الصلوة الشرعية لا تطلق الا على ما حصل
معها الوضوء فكان الامر بتحصيل الصلوة الشرعية امرا بتحصيل اجزائها
فاما هاهنا فليس الامر بالصوم امرا بصوم اول جزء من الليل فانه لو فرض
الاتيان بالصوم من غير الاتيان بصوم جزء من الليل لكان الاتيان بالصوم اتيانا
بالصوم الشرعي بخلاف الصلوة واستدل المصنف على عدم وجوب امثال
هذه بانه لو كان ايجاب الفعل مقتضيا لايجاب ما يتوقف عليه مما ليس بشرط
شرعي لوجب ان يكون الموجب للفعل متعقلا لذلك الشيء الذي يتوقف عليه
الواجب دائما والتالي ظ فان الموجب للشيء قد يغفل عما يتوقف عليه وايضا
لوجب قيام ما يدل على وجوبه والقول ليس دالا الا على ايجاب شيء والنقض
ليس فيه اشعار الا بوجوب صوم النهار مثلا اما بصوم جزء من الليل
فلا وحينئذ لم يوجد ما يدل على وجوبه لم يكن واجبا ولان الثواب والعقاب
انما يحصلان عند الاتيان بصوم النهار او تركه لا بصوم جزء من الليل
وتركه

وتركه والا لكان الثواب والعقاب انما يحصلان على فعل الغير لم يكن تعلق الوجوب
لنفس فعل الصوم بالليل ويمكن ان يتوجه ههنا ان الواجب لو استلزم وجوب غير
الشرط الشرعي لم يكن تعلق الامر الذي هو الطلب لنفس الطلب بل لشيء
اخر والتالي ظ لان الطلب العقلي لا يعقل معلقا وقد مضى مثل ذلك في الحسن
والقبح العقليين ولانه لو كان الصوم اول الليل واجبا لامتنع التصريح بعدم
وجوبه لكنه قد يصرح المكلف بعدم وجوب الشرط الحسي كان يقال الشرع
الشارع عدم وجوب الصوم بالليل ولانه لو كان الصوم اول الليل واجبا
لعصى المكلف بتركه ولا يعصي بتركه اجماعا فلا يكون الصوم اول الليل واجبا ولانه
لو كان فعل الضد واجبا في ترك المحرم لزم قول الكعبي في نفي المباح لان فعل
المباح به يحصل ترك الحرام ولانه لو كان واجبا لوجبت نيته لانه عبادة
شرعية [illegible] فيه النية ولما لم يجب نيته اجماعا لم يكن واجبا قال
قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب
بالاجماع واجيب ان اريد بلا يصح انه لا بد منه فمسلم وان اريد مامور به
فاين دليله وان سلم الاجماع ففي الاسباب بدليل خارجي اقول هذه حجة
القائلين بوجوب الاسباب والشروط الحسية وتقريرها انها لو لم تكن واجبة
لصح الفعل دونها لانه لو لم يكن الفعل صحيحا دونها لزم تكليف ما لا يطاق في حال
بعدم عدمها ولما كان التكليف بالمحال باطلا لا جرم كان القول بصحة الفعل دونها باطلا
واذا كان الفعل صحيحا دونها لم تكن شروطا حسية ولا اسبابا للفعل فيكون
غير الفرض ولانها لو لم تكن واجبة لما وجب التوصل الى الواجب لانها يحصل
التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجاب المصنف بانا نقول لو لم
تكن واجبة لصح الفعل دونها ان اريد الفعل دونها غير واجبة ان اردتم بقولكم
لا يصح دونه انه لا بد منه في تحصيل الفعل فهو مسلم ولكن لا نسلم انه يكون واجبا
فانه نفس المتنازع فيه وان اريد انه يكون مامورا به فاين الدليل على هذا وكذلك
قولكم لو لم يجب لما وجب التوصل الى الواجب والتوصل الى الواجب واجب
بالاجماع ان عنيتم بوجوب التوصل انه

والحكم

[illegible]

لا بد منه فهو مسلم وان عنى به الامر فهو ممنوع لعدم الدليل ثم ان سلم الاجماع على ان
التوصل الى الواجب واجب فلعله اما للصحة في الاسباب بدليل خارجي لا لنفس الامر بالفعل
بخلاف غير الاسباب من الشروط الحسية وذلك الدليل هو ان تعريف السبب وغيره
بما ذكره السيد المرتضى وهو ان عند وجود السبب يكون المسبب واجبا فمحال ان يكلفه
بالفعل بشرط وجود السبب وذلك لانه يصير كانه كلفه بالفعل بشرط وجود الفعل
وهو محال بخلاف غير الاسباب فانه لا استبعاد في ان يكلفنا بالصلوة بشرط كوننا
متطهرين واعلم ان ما ذكره المصنف ضعيف جدا والدليل الذي ذكرناه على وجوب
الشرط الشرعي غير ات في كل ما يتوقف عليه الواجب والفرق الذي ذكرناه من جانب
المصنف في غاية الضعف قال مسئلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة
وهي كالمخير اقول لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده لا تكلم زيدا او عمرا
فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولم احرم عليك كلام الجميع جمعا والكلام
واحد بعينه فلم يبق المحرم الا واحدا لا بعينه وقد مضى مثل هذا في الواجب المخير
قال مسئلة يستحيل ان يكون الشيء واجبا حراما من جهة واحدة الا عند
بعض من يجوز تكليف المحال في اما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة
فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا يصح
ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه
عن مكان مخصوص للجهتين اقول اختلف الناس في ذلك وتحقيق القول
فيه ان نقول الشيء الواحد اما ان يكون وحدته بالنوع او بالشخص اما الاول
فالجمهور على انه يمكن ورود النهي والامر اليه كالسجود للصنم ولله ونقل عن
بعض المعتزلة المنع من ذلك وقالوا السجود ماهية واحدة لا يصح تعلق الامر
والنهي بها واما النهي عن السجود للصنم فليس نهيا عن السجود في الحقيقة
بل عن الطاعة للصنم وهو غير السجود وهو ضعيف كما ترى واما الثاني
فلا يخلو اما ان يكون ذا جهتين متغايرتين او لا يكون اما الثاني فقد اتفق
المحققون على انه لا يجوز ورود الامر به والنهي عنه وانما خالف في ذلك
القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق واما الاول فالجهتان لا يخلوان اما ان
يكونا متلازمتين او لا يكونا

يعني ان الثاني يجوز ورود الامر به والنهي عنه كما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل الدار فانه لو خاط الثوب في الدار لكان الفعل هيهنا منهيا عنه من حيث
دخول الدار ومامورا به من حيث خياطة الثوب ويكون الجمع هيهنا فعلا
متغايرا وان كانا متلازمتين ما كان استحالته والاولى وقوع الامر
والنهي على ذات واحدة معينة من جهة واحدة لان الامر بالشيء امر بما لا يتم
ذلك الشيء الا به اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في الصلوة في الدار
المغصوبة فذهب جمهور الاشاعرة واكثر الفقهاء الى جوازها وذهب الجبائيان
واحمد بن حنبل واهل الظاهر والامامية والزيدية الى المنع وهو الحق عندي
واستدل المصنف على جواز تعلق الامر والنهي لشيء واحد من جهتين بان العبد
يعد طائعا وعاصيا اذا خاط الثوب المامور به ودخل الدار المنهي عنها قال
وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر
للصلوة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما اقول
هذا دليل ثان على ما ذهب اليه وتقريره ان نقول لو لم يصح تعلق الامر بالصلوة
في الدار المغصوبة والنهي عنها لكان المانع من صحة تعلقهما انما هو اتحاد المتعلق
اجماعا اذ لا مانع سواه لكن الاتحاد هيهنا منتف لان الصلوة في الدار المغصوبة
مما تشتمل على جهتين احدهما كونها صلوة والاخرى كونها في الدار المغصوبة
وهما متغايرتان ويصح انفكاك احدهما عن الاخرى اذ توجد صلوة في غير
مكان مغصوب والدخول في المكان المغصوب من غير صلوة واختيار المكلف
الاتيان بالصلوة في الدار المغصوبة لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير
وعدم التلازم واذا تغايرت الجهتان ولم تتلازما لم يكن متعلق الامر والنهي
واحدا واذا لم يكن واحدا صح تعلقهما معا به وفي هذا نظر لان الصلوة
في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون
منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه ثم الامر اجزائها الى هذا اطلق
والصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة
عنه والكلام انما هو في امر واحد

بالتشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدابة المغصوبة وبين الخياطة
في المكان المنهي عنه قال واستدل لو لم يصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام
مكروه لتضاد الاحكام واجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي
الى وصف منفك اقول هذا الاستدلال من ذهب الى مذهب المصنف لا
ان المصنف يرتضيه وتقريره ان يقول لا فرق بين استحالة اجتماع التحريم والوجوب
في فعل واحد وجوازه وبين اجتماع الكراهة والايجاب او الندب في فعل واحد
وجوازه فانه كما تتضاد الوجوب والتحريم تتضاد الوجوب والكراهة والندب
والكراهة العرض هذا لو استحال اجتماع التحريم والوجوب في فعل
واحد لاستحال اجتماع الكراهة والوجوب في فعل واحد والتالي باطل فالمقدم
مثله وبيان الشرطية قد ظهر وبيان بطلان التالي انه يكره الصلوة في الاماكن
التي نص الشارع على كراهة الصلوة فيها كمعاطن الابل والاودية وغيرها ولانه
يكره الصوم في ايام معينة ولا شك ان الصلوة مطلقا واجبة والصوم مطلقا واجب
فقد اجتمع الوجوب والكراهة هاهنا اجاب المصنف بانه لو كان الكون متحدا
منعنا صحة الصلوة والصوم في الاماكن المذكورة والاوقات المعينة او النهي
وبالجملة منع اجتماع الحكمين وان تغايرا لم يفد لانه يكون متعلق النهي هو الكون
في ذلك المكان ومتعلق الامر هو الصلوة مطلقا وهما وصفان متغايران
ينفك احدهما عن الاخر فجاز تعلقهما به كما مر ويريد بالكون في قوله ان
اتحد الكون متعلق الاحكام فانه كالمحل لها ويحتمل ان يكون المراد بالكون
هو المفهوم المتعارف ويكون الجواب خاصا بالصلوة وتقريره ان الصلوة في
الدار المغصوبة كون واحد اي فعل واحد واطلق عليها الكون لكون
الكون لازما لها وذلك الكون غصب وصلوة فالصلوة المكروهة ان كانت كذلك
منعنا صحتها وان لم يكن كذلك بل كان متعلق الكراهة شيئا خارجا عن الصلوة
ووصفها اللازم كالتعرض لخطر السيل في بطن الوادي ولنفار الابل في معاطنها
منعنا الملازمة قال واستدل لو لم يصح لما سقط التكليف
قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم بقضاء الصلوات

ورد

ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع اقول
وهذا استدلال ثان وتقريره ان الصلوة في الدار المغصوبة لو لم تكن صحيحة لما سقط
التكليف بفعلها وقد سقط بالاجماع فانهم لم يامروا الظلمة بالقضاء للصلوات
التي تم بها في المواضع المغصوبة فالصلوة صحيحة وبيان الشرطية ظاهر فان
الاصل بقاء ما كان ولا اسقاط التكليف الا بفعل المامور به و
القاضي لما سلم الاجماع احتاج الى التمحل في الجواب عن هذا الاستدلال
فقال ان التكليف يسقط عند الاتيان بهذه الصلوة ولا يكون هذه الصلوة
علة في الاسقاط والمصنف منع الاجماع وهو انه لو كان اجماع لما نازع في صحة
الصلوة وسقوط التكليف بها وهو اعلم بمذهب السلف ومع هذا الخلاف
كيف يصح ادعاء الاجماع قال قال القاضي والمتكلمون لو صحت
لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب واجيب باعتبار الجهتين
كما سبق اقول هذا حجة القاضي ابي بكر والمتكلمين على ان الصلوة في
الدار المغصوبة لا تكون صحيحة قالوا انها لو كانت صحيحة لزم اتحاد متعلق
الامر والنهي والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكون في الدار
المغصوبة امر واحد شخصي وهو غير متعدد وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة
مامورا بها لكان الكون الذي هو جزء منها مامورا به ضرورة استلزام
الامر بالمركب الامر باجزائه واما بطلان التالي فظاهر واجيب بالمنع
في اتحاد الكون اتحادا شخصيا بل هو وان كان واحدا لكن له جهتان هما جهتا
غصب وصلوة فيكون متعددا فيجوز تعلق الامر والنهي بهذا الواحد
من هاتين كما مر تقريره قال قالوا لو صحت لصح صوم يوم النحر بالجهتين
واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه ولا يتحقق جهتان
او بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص فيه اقول
هذا استدلال ثان على بطلان الصلوة وهو انها لو كانت صحيحة لصح صوم يوم
النحر لان فيه جهة كونه صوما وهو مامور به وجهة كونه صوما واقعا في يوم
النحر وهو منهي عنه واذا تعددت الجهتان جاز التكليف بالفعل ولكن

صوم يوم النحر ليس بصحيح فلا يكون الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة اجاب
عنه بان الفرق واقع بين الصلوة والصوم لان الصوم ههنا لازم للصوم
يوم النحر والصوم في يوم النحر منهي عنه لان ايقاع الصوم في يوم النحر منهي عنه
والحاصل ان المنهي عنه هو الواقع لا الوقوع خلافا لابي حنيفة واذا كان
الصوم الواقع هو المنهي عنه وهو ملزوم للصوم المطلوب لم يكن ثمة تعدد جهات
ينفك احدهما عن الاخرى بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان النهي فيها
يتعلق بالغصب والامر بالصلوة وكل واحد ينفك عن الاخر وايضا النهي
المقتضي للتحريم لا الغير فيتعدد جهات الا بدليل خاص لان النهي للتحريم يقتضي
الانتهاء عن المنهي عنه واعتبار الجهتين يقتضي جواز الاتيان به وههنا قام دليل
دال على صحة الصلوة في الدار المغصوبة ووجد النهي الغصب كان ذلك
الدليل على تعدد الجهات اما ههنا فلا او في هذا الكلام نظر قال واما
من توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا
بالخروج وخطأ ابي هاشم واذا تعين الخروج بالامر قطع بنفي المعصية به بشرطه
وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر
الامتثال اقول يريد ان يفرق بين الخروج من الدار المغصوبة
وبين الصلوة فيها والفرق ان الصلوة في الدار المغصوبة ذات جهتين يصح تعلق
الامر والنهي بهما اما الخروج من الدار المغصوبة فليس له جهتان يتعلق الامر
والنهي بهما بل الخروج واجب مامور به ويستحيل تعلق النهي به وبالجملة الواجب
على الاصولي بيان استحالة تعلق الامر والنهي بالخروج بل يتعلق به احدهما ولا يجب عليه
التعيين انما ذلك على الفقيه وقوله وخطأ ابي هاشم عطف على قوله استحالة
فان ابا هاشم يذهب الى انه يكون عاصيا بالخروج والمقام جميعا وانما كان هذا القول
خطأ لانه الى التكليف بالمحال لان الخروج متعين للامر ولا يكون الخارج عاصيا
بالخروج والقطع بعدم المعصية عند الخروج انما يكون بشرط ان يقع الخروج على
جهة التوبة فانه لو قصد بالخروج التصرف في ملك الغير لم ينتف المعصية عنه وامام
الحرمين قال انه قد كان عاصيا فيكون هذا الحكم مستصحبا مع الخروج لا النهي
لم لا يجوز ان يكون ههنا جهتان يتعلق الامر والنهي بهما لانا نقول

لو

لو كان الخروج منهيا عنه بوجه ما لتعذر الامتثال للامر بالخروج وصح النهي عنه
وذلك جمع بين الحركة والسكون قال مسألة المندوب مامور به خلافا
للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا
لو كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المحقق
امر الايجاب فيهما اقول ذهب الكرخي وابو بكر الرازي من اصحاب ابي
حنيفة الى ان المندوب غير مامور به وذهب الجمهور الى انه مامور به احتج المثبتون
بوجهين الاول ان فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق وليس الوصف حاصلا
له لذاته والا لكان طاعة على تقدير كونه منهيا عنه ولا لكونه موجودا وحادثا
وغير ذلك من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحادثات والا لكان كل حادث طاعة
ولا لكونه مرادا لله تعالى والا لكان كل مراد لو وقع طاعة وليس كذلك فان
القبائح الصادرة عن العباد مرادة لله تعالى عندهم ولا يكون طاعة ولا لكونه
مثابا فان المامور الاتي بما امر به يسمى طائعا وان لم يثب ولم يعاقب ولا لكونه
موعودا بالثواب والا لزم تحققه لان الخلف في خبر الله تعالى محال لكن الثواب
غير لازم للمندوب اجماعا منهم فلم يبق العلة في كونه طاعة سوى كونه امتثال
الامر فهذا تقرير الوجه الاول وهو ضعيف لانا نقول لا نسلم اولا ان الاتي
بالمندوب يكون طائعا وكيف يكون كذلك على مذهب جماعة من الاشاعرة ان الامر
للوجوب فالاتي بالمندوب لا يسمى طائعا عندهم وايضا نمنع كون الطاعة هي موافقة
الامر وحصرهم فيما ذكروه غير مستند الى دليل وعلى تقدير الحصر لم لا يجوز ان
يكون طاعة لكونه مرادا لله تعالى وقولهم القبائح مرادة وغير مامور بها مبني
على ان الطلب غير الارادة وهو ممنوع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقال يسمى طائعا
لكونه آتيا بما وافق الطلب ومطلق الطلب ليس امرا بل الطلب الجازم الوجه
الثاني ان اهل اللسان اتفقوا على صحة انقسام الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد
القسمة مشترك بين القسمين والا لم يكن هذا التقسيم واحتج النافون
بوجهين الاول ان المندوب لو كان مامورا به لكان تاركه عاصيا لان العصيان هو مخالفة
الامر ولا يكون عاصيا والا لاستحق العقاب فيكون واجبا هذا خلف الثاني لو كان
المندوب مامورا به لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك

وجه الاستدلال به ان لولا حرف امتناع الشيء لوجود غيره فيدل على
ان الامر بالسواك قد امتنع لوجود المشقة مع ان السواك مندوب فلا يكون
المندوب بالشرع مأمورا به اجاب المصنف عن الوجهين بوجه واحد وهو ان
المعصية عبارة عن الانسان لمخالفة الامر الدال على الايجاب وكذا الكلام في قوله عم
لامرتهم بالسواك اشار به الى امر الايجاب واعلم ان التحقيق في هذه المسئلة
ان يقول المراد من كون المندوب مأمورا به اما ان يكون هو ان المندوب
يصدق عليه لفظ المامور به لغة او ان المندوب هل هو مطلوب ام لا اما
الاول فالبحث عنه انما يكون ببيان ان الامر هل هو للوجوب ام لا واما الثاني
فالحق انه مطلوب قطعا قال مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاد
وهي لفظية اقول ذهب جماعة من الاصوليين الى ان المندوب ليس من
احكام التكليف وخالفهم في ذلك ابو اسحق الاسفرايني وهذه المسئلة لفظية
فانهم ان عنوا بالتكليف ما امر به او ما يحصل الثواب بفعله فالمندوب
من التكاليف وان عنوا به ما هو مطلوب طلبا جازما انعكام النقيض فالمندوب ليس
كذلك قال المكروه منهي عنه غير مكلف كالمندوب ويطلق ايضا
على الحرام وعلى ترك الاولى اقول المكروه يقع بالاشتراك على ثلثة معان
احدها ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاماكن المخصوصة والاوقات
المخصوصة ويحد بهذا المعنى بانه المنهي الذي لا اثم على فعله وهو غير مكلف به على
قياس ما مر في المندوب الثاني الحرام الثالث ترك ما مصلحته راجحة كترك المندوب
ويحد بهذا المعنى بترك الاولى قال مسئلة يطلق الجائز على المباح
وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما
باعتبارين اقول يطلق الجائز على المباح وهو الذي لا اثم بفعله
ولا تركه ولا مدح ولا ذم وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا وهو بهذا المعنى اعم من
الاول وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلا وهو اعم من الثاني وعلى ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
وهو اخص من الثالث وعلى المشكوك في وجوده وعدمه في الشرع او العقل باعتبار
عدم الامتناع وباعتبار استواء الطرفين قال مسئلة الاباحة حكم شرعي
خلافا

خلافا لبعض المعتزلة لنا انها خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل
الشرع اقول هذه المسئلة ايضا لفظية وذلك لانها ان اريد بها
ما انتفى الحرج عن فعله وتركه فليست حكما شرعيا لانه قبل الشرع لا حرج
وان اريد بها الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين فهي من
الاحكام الشرعية بناء منهم على ان الحكم هو خطاب الشرع قال مسئلة المباح
غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح اقول
ذهب الكعبي واتباعه من المعتزلة الى نفي المباح وان كل فعل يفرض فانه واجب
مامور به والمحققون على خلاف هذا وذلك لان الامر طلب الفعل والطلب يستدعي
ترجيح الفعل على الترك والمباح لا ترجيح فيه قال قال كل مباح
ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاولوا الاجماع
على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة واجيب بجوابين
احدهما انه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم ان الواجب واحد فما
فعله فهو واجب قطعا الثاني ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب
وهو يلتزمه باعتبار الجهتين والحاصل ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او
عادي فليس بواجب قول الاستاد الاباحة تكليف بعيد اقول
هذه حجة الكعبي مع الجواب عنها وتقريرها ان كل مباح فانه ترك حرام وكل
ما يحصل به ترك الحرام فانه يكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان كل
فاعل للمباح فانه بفعله لذلك يكون تاركا للحرام واما الكبرى فلان
ترك الحرام واجب ولا يتم الا بضد من اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ففعل الضد واجب لكن الضد هو المباح فقد تبين ان المباح واجب ثم ان الخصوم
اوردوا عليه ان هذا القول خلاف الاجماع فيكون باطلا وبيانه خلاف الاجماع
ان الاجماع قد انعقد على ان الاحكام تنقسم الى وجوب وندب واباحة وكراهة وتحريم
فالقول بنفي المباح يكون قولا بخرق هذا الاجماع فتاول الكعبي هذا الاجماع بانه
يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الامر به بسبب توقف الحرام
عليه فانه ح لا يكون مامورا به

اما الا اعتبر كون المباح يتوقف عليه ترك الحرام وكان ترك الحرام واجبا
فانه يكون واجبا وانما التجا الى هذا لما ترك جمعا من الادلة من ان الجمهور اجابوا
عن هذه الحجة بجوابين الاول ان ترك الحرام وان كان واجبا وان ما لا يتم الواجب الا به
يحصل بفعل الضد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الضد واجبا لانه انما يكون
واجبا ان لو لم يكن للفعل الا ضد واحد اما اذا تعددت الاضداد فلا يلزم
وجوب احدها على التعيين لانه قد يحصل المطلوب بفعل غيره لذلك الضد
واعترض عليه بعض الشارحين بان هذا تسليم ان الواجب واحد لا بعينه لانه اذا
كان ترك الحرام واجبا وانه لا يتم الا بفعل احد الاضداد وان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب لزم ايجاب الحرام بوجوب احد الاضداد لا بعينه لكن يتعين بفعل المكلف فانه
ان فعله يكون واجبا اجماعا وعلى تقدير ان يختار المكلف فعل المباح يكون
ذلك واجبا الوجه الثاني الالزام وهو ان المندوب يلزم ان يكون واجبا
بل المحرم اذا ترك به محرم اخر يلزم ان يكون واجبا بل الصلوة يكون حراما اذا
ترك بها واجبا اخر وهذا باطل بالاجماع فكذا ما ذهبتم اليه واجاب عنه
بعض الاصوليين بما ذكره المصنف وهو انه ان يلتزم بذلك فانه لا استبعاد
في ان يكون الشيء واجبا حراما او مندوبا واجبا من جهتين كالصلوة
في الدار المغصوبة ثم قال المحشي لا جواب عن هذا الا بالتزام ان ما لا يتم
الواجب الا به فانه لا يكون واجبا لكن ذلك على خلاف القاعدة المشهورة بينهم
والمصنف لما كان عنده ان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا الا ان سببا
شرعيا او ما عداه خصص بما له من عقلي او عادي واعلم ان الاستاد
ابا اسحق الاسفرايني ذهب الى ان المباح تكليف وهذا في غاية البعد لان
التكليف ماخوذ من كلفه وشق عليه مسئلة المباح ليس
بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير
قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح اقول
ذهب جماعة من الاصوليين الى ان المباح جنس للواجب والجائز بالمعنى الاخص
والمصنف منع هذا وجعلهما نوعين للحكم متباينين وهذه المسئلة نظرية

في

في نسخ الواجب هل يبقى معه الجواز قطعا ام لا فالقائلون بان الجواز جنس للواجب
ذهبوا الى بقائه والمانعون قالوا ان الحكم بعد النسخ يبقى كما كان قبل الوجوب
واحتج المصنف على ان المباح ليس جنسا للواجب لو كان جنسا للواجب لكان الواجب الذي هو
النوع مستلزما للتخيير الذي هو فصل المباح وبيان الملازمة ان الواجب ملزوم
للجائز لاستلزام النوع الجنس والجائز مستلزم للتخيير اذ هو معناه فيكون
الواجب مستلزما للتخيير ضرورة ان المستلزم للمستلزم مستلزم لذلك الشيء واما
بطلان التالي فظاهر لانه يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا احتج
القائلون بالجنسية بان المباح هو الماذون فيه والواجب هو الماذون فيه مع
المنع من الترك فالماذون فيه ههنا الذي هو حقيقة المباح جنس للواجب
مع زيادة فيكون جنسا له والجواب انكم قد اغفلتم فصل المباح
وذلك لان المباح هو الماذون في فعله الذي لا يلام بتركه ولا شك ان المباح
بهذا الاعتبار ليس جنسا والحق ان هذه المسئلة لفظية فان المباح ان عني به
الماذون في فعله مطلقا فلا شك في جنسيته للواجب والمباح بالمعنى الاخص
والمندوب وان عني به الماذون في فعله الذي لا يذم على تركه فلا شك في انه لا يكون
جنسا ولعل من وقع في هذا الخلاف انما نشأ من قبل الغلط بسبب الاشتراك
اللفظي قال خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية والوقتية كالزوال
والمعرفة كالاسكار والملك والضمان والعقوبات اقول
لما فرغ من الكلام في خطاب الله تعالى المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير
شرع في خطابه تعالى المتعلق بالوضع وهو على انواع احدها الحكم على
الوصف المعين بكونه سببا ونعني به الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل
السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي وانما اشترط في السبب كونه ظاهرا وكونه
منضبطا لان الاسباب انما وضعت معرفات للاحكام الشرعية من
الخطاب المتعسر على الخلق معرفته خصوصا بعد انقطاع الوحي فكان من
لطف الله تعالى ان نصبها ويكون معرفة للاحكام النازلة بالمكلف على ان يكون
تلك الامور مضبوطة

ظاهر وهو الذي يكون نصبه مناقضاً للغرض وكان المكلف بالفعل يرد الا مشقة

الذي يجب عليه فيها الحكم ومنها الوصف الخفي وذلك بانتفاء العناية الا عرفت هذا

فنقول السبب ينقسم الى وقتي والى معنوي اما الاول فكالزوال فانه

سبب لوجوب الظهر بمعنى انه معرف لوجوبها لا انه علة للوجوب واما الثاني

فكالاسكار فانه معنوي معرف للتحريم وكالملك فانه سبب لاباحة المنفعة و

كالاتلاف فانه سبب الضمان وكالزنى فانه سبب موجب للعقوبة فتلك اسباب

معنوية وضعها الشارع معرفات للاحكام الشرعية قال والمانع

للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص والسبب لحكمة تخل بحكمة السبب

كالدين في الزكوة اقول هذا هو النوع الثاني من انواع خطاب الوضع

وهو الحكم على الوصف بانه مانع واعلم ان المانع قد يكون مانعاً للحكم وقد يكون

مانعاً للسبب اما مانع الحكم فهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط

المستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وذلك كالابوة

المانعة من القصاص في القتل العمد العدوان وما اشتملت عليه هو كون الوالد سبب

وجود الولد فلا يكون سبباً لعدمه واما مانع السبب فهو الوصف

المخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والفارق بين مانع

الحكم ومانع السبب هو وجود حكمة السبب وعدمها قال فان كان

المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة اقول هذا

هو النوع الثالث من انواع خطاب الوضع وهو الحكم على الوصف بانه شرط

واعلم انا قد ذكرنا ان الوصف المانع للسبب هو المستلزم وجوده الاخلال

بحكمة السبب وان الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي نقيض حكم

السبب فان كان الوصف يستلزم عدمه ذلك او وجوده يسمى شرطاً فشرط السبب

ما كان عدمه مستلزماً للاخلال بحكمة السبب كالقدرة على التسليم في باب

البيع الذي هو سبب لثبوت الملك اذ حكمة البيع حل الانتفاع بالمبيع الموقوف

على القدرة على الانتفاع الموقوف على القدرة على التسليم فعدمها مخل

بحكمة

علة السبب وشرط الحكم ما كان عدمه مستلزماً لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب

مع بقاء حكمة السبب كالطهارة في الصلوة لاشتمال عدم الطهارة مع ثبوت الصلوة

على ما يقتضي نقيض حكم السبب اعني عدم الثواب لكونه نقيض الثواب الذي هو حكم

السبب مع بقاء حكمة السبب وهو التوجه الى الله تعالى قال واما

الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطاً للقضاء

او موافقة امر الشرع والبطلان والفساد نقيضها والحنفية الفاسد المشروع

باصله الممنوع بوصفه اقول هذان نوعان اخران من انواع خطاب

الوضع وهو الحكم على الفعل بالصحة والبطلان وهما عقليان وذلك لان

الصحة اما ان يكون في العبادات او في المعاملات اما العبادات فلها تفسيران

احدهما ما ذهب اليه الفقهاء وهو انها عبارة عن موافقة امر الشارع فمن صلى

مع ظن الطهارة ثم تبين خلاف ظنه كانت صلوته غير صحيحة بالتفسير الاول

لانها غير مسقطة للقضاء وصحيحة بالتفسير الثاني لكونها موافقة لامر الشارع

واما المعاملات فالصحة في العقد عبارة عن ترتب احكامه المطلوبة منه عليه

واما البطلان فانه يقابل الصحة بهذه المعاني ولا شك ان هذه المعاني

عقلية لان الصلوة اذا اشتملت على شرائطها حكم العقل بصحتها بكل واحد من

التفسيرين سواء حكم الشارع بها اولا وشرط كون الفعل موافقاً لامر الشارع

موقوف على ثبوت الامر والفساد مرادف للبطلان والحنفية ذهبوا الى ان

الفساد غير البطلان وذلك لان الفاسد عندهم هو ما كان مشروعاً

باصله ممنوعاً بحسب وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع ممنوع

من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما كان ممنوعاً بحسب اصله ووصفه معاً

قال واما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل

الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجباً ومندوباً ومباحاً اقول

الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اذا كان مع قيام المقتضي للمنع فهو الرخصة

والا فهو العزيمة وقد صار المتقدمون الرخصة بحد ولا يمكن القول بعضها

الشارح

٦١

فإذا لم يكن الأصل ثابتاً لا يكون الفرع موجوداً فإن قيل لو لم
يتصور لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين لأن العلم بصفة الشيء فرع تصوره
قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه والأول لازم من تصوره منفياً
عن الضدين بصورة مثبتاً فإن قيل يتصور ههنا للحكم عليه قلنا فيكون الخارج
مستحيلاً وإلا في الخارج وأيضاً يكون الحكم على الشيء المستحيل وأيضاً الحكم
على الخارج يستدعي تصور الخارج أقول هذا إشكال على صغرى
القياس المبطل للثاني المذكور وتقريره أن الجمع بين الضدين لو لم يتصور لم يعلم
كونه محالاً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن العلم بكون الجمع بينهما
محالاً علم بصفة الشيء والعلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف فالعلم بكون الجمع
محالاً مسبوق بالعلم بالجمع فلو لم يكن العلم بالجمع حاصلاً لم يكن العلم بالصفة حاصلاً
وبيان بطلان التالي ظاهر أجاب المصنف بأن العلم لم يتعلق بالجمع بين الضدين
الذي هو محال بل يتعلق بالجمع الذي يقع بين المختلفات وهو المحكوم بنفيه والحاصل
أنا نحكم على الضدين بأنه لا يقع بينهما الاجتماع الذي يقع بين المختلفين واللازم
من تصور نفي الاجتماع بينهما تصور ثبوت الجمع بينهما لا يقال لم لا يجوز
أن يتصور في الذهن وإن كان محالاً في الخارج لأنا نقول الثابت في الذهن
ثابت في الخارج لأن الذهن ثابت في الخارج والثابت فيه يكون ثابتاً فيما
هو ثابت في الخارج وكل ما هو ثابت فيما هو ثابت في الخارج فهو ثابت في
الخارج فلو كان المستحيل موجوداً في الخارج ولا مستحيل في الخارج
فلا مستحيل في الذهن وقوله وإلا في الخارج أي ولا مستحيل في الخارج وأيضاً
الثابت في الذهن موصوف به والموصوف في الذهن يستحيل أن يكون محالاً
في الذهن فلا يكون الحكم بالاستحالة على ما في الذهن وإلا لكان الحكم بالاستحالة
على الشيء المستحيل وأيضاً الحكم في الخارج بالشيء يستدعي المطابقة
وإلا لكان جهلاً فيكون في الخارج شيء مستحيل وهذا غير متصور واعلم أن

الرخصة ما رخص فيه مع كونه حراماً وهو مع اشتماله على الدور مشتمل على التناقض وقال
آخرون الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراماً وهو غير سليم عن الإشكال الثاني وإن
كان سليماً عن الأول وقال بعض الأشعرية الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام
السبب المحرم وهو فاسد لأن الرخصة كما تكون في الأفعال تكون في التروك وقال
آخرون الرخصة هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر وهو الذي ذكره
المصنف وهو قريب فما أباحه الله تعالى في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة
ويسمى تناول الميتة رخصة وكذلك سقوط الصوم عن المسافر والتيمم مع وجود الماء
إذا لم يتمكن من استعماله لمرض أو لبيع بأكثر من ثمن المثل يسمى رخصة أما إذا لم
يوجد الماء فإنه لا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالغسل لاستحالة التكليف
بالمحال واعلم أن الرخصة قد تكون واجبة كتناول الميتة استبقاء للنفس
وقد لا تكون كالقصر قال المحكوم فيه الأفعال شرط المطلوب
الإمكان ونسب خلافه إلى الأشعري والإجماع على صحة التكليف بما علم الله
أنه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول لأنه معنى
الطلب ولا يصح لأنه لا يتصور وقوعه فلا يستدعي حصوله قطعاً لأنه لو تصور
مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته وهو محال أقول
اختلف الناس في التكليف بالمحال فذهب الأشعري إلى جوازه والمحققون على
امتناعه مع وقوع الإجماع على أن التكليف بما علم الله عدم وقوعه واقع
فإن أبا جهل كلف بالإيمان مع علم الله تعالى بعدم إيمانه والغزالي ذهب إلى
امتناع وقوع التكليف بالمحال لذاته دون ما كان مستحيلاً باعتبار
غيره والمذهب المصنف وأسند إلى الغزالي ما ذكره المصنف وتقريره أنه لو
كان التكليف بالمحال جائزاً لكان المحال مستدعى الحصول والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية أن التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب عبارة عن استدعاء
الحصول وبيان بطلان التالي أن المحال لا يتصور وقوعه ومستدعى الحصول
يتصور وقوعه فالمحال لا يكون مستدعى الحصول أما الصغرى فلأنه لو
كان متصور الوقوع لزم تصور الشيء على خلاف ما هو عليه وهو محال
وأما الكبرى فلأن استدعاء الحصول فرع على تصور المطلوب
فإذا

لنا في هذه الكلمات نظر اما الخالف لو لم يصح لم يقع لان العاصي ماخود
وقد علم الله انه لا يقع واخبر انه لا يومن وكذلك من علم موته ومن فسخ عنه قبل
تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير
مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله ومن هذين نسب تكليف المحال الى الاشعري
واجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبان
ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالاجماع اقول
هذه حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال وتقريرها ان يقول لو لم يصح التكليف بالمحال
لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي من وجوه احدها
ان العاصي غير قادر على الطاعة وهو مامور بها وذلك تكليف بما لا يطاق
اما المقدمة الاولى فلان الله تعالى علم انه لا يطيع واخبر عنه بانه لا يومن
لقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون الى غير ذلك من
الايات ويلزم من تعلق علم الله تعالى ومن اخباره بعدم ايمانه عدم تمكنهم منه الا لو كانوا
قادرين لصح منهم وقوع الايمان ويلزم من ذلك انقلاب علم الله تعالى جهلا وكذب
خبره تعالى الله عن ذلك واما المقدمة الثانية فبالاجماع الثاني ان الله
كلف من علم موته ومن فسخ عنه الفعل قبل تمكنه وذلك هو بعينه تكليف بما لا يطاق
الثالث ان القدرة غير متقدمة على الفعل ومتى كان كذلك لزم تكليف ما لا يطاق
اما المقدمة الاولى فقد بيناها في كتاب المناهج في اصول الدين واما المقدمة
الثانية فلان التكليف اما ان يقع قبل وجود الفعل او معها او بعدها والكل يلزم منه
التكليف بالمحال اما على التقدير الاول فظاهر لان من لا قدرة له على الفعل
ان كلف به كان مكلفا بما لا يقدر عليه واما على التقدير الثاني فلان القدرة لا توجد
الا مع وجود الفعل والفعل حينئذ يكون واجبا لاستحالة الجمع بين النقيضين
واما على التقدير الثالث فكذلك الرابع ان الافعال مخلوقة لله تعالى ومتى
كان كذلك لزم التكليف بالمحال اما المقدمة الاولى فلان الحادث لو كان موجدة
للانسان لوجب ان توجد او مع جوازه ويلزم من الاول المطلوب لان الفعل

الامكان واجتماع القدرة والداعي من خلق الله تعالى كان الفعل مسندا اليه
واما الثاني فلا يخلو اما ان يترجح الفعل على الآخر لمرجح او لا لمرجح
والثاني محال والاول لا يخلو اما ان يكون الفعل واجبا مع ذلك المرجح او لا
والثاني باطل والا لزم التسلسل او الانتها الى عدم الترجيح وهما محالان والاول
لا يخلو اما ان يكون ذلك المرجح من فعل الله تعالى او من فعل العبد والاول
يلزم منه ان يكون الافعال مخلوقة لله تعالى والثاني يلزم منه التسلسل واما المقدمة
الثانية فظاهرة واعلم ان هذين المذهبين اعني عدم تقدم القدرة على الفعل وكون
الافعال مخلوقة لله تعالى ذهب اليهما ابو الحسن الاشعري فلزمه القول بوقوع التكليف
بالمحال على ما سار جهة فلاجل ذلك نسب اليه القول بوقوع التكليف بالمحال
واجاب المصنف بوجهين الاول ان هذا الذي ذكرتموه كالمانع من الفعل لا
يقتضي امتناع الفعل لذاته فان الايمان من الكافر جائز وانما امتنع لتعلق علم
الله تعالى به وهو امر خارج والاستحالة ليست ذاتية والكلام انما هو في المحال
لذاته الوجه الثاني ان هذا الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون التكليف بأسرها تكليفا
بالمحال وهو خلاف الاجماع فيكون باطلا واعلم ان الجواب المفصل ذكرناه في كتاب
المناهج قال[2] قالوا كلف ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما جاء
به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو يستلزم ان
لا يصدقه والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخبار رسوله لا يخرجه عن نوع
ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم ثم لو كلفوا بعد علمهم انه لا يصدق فالتكليف
التكليف بمثله غير واقع اقول هذه حجة اخرى للقائلين بوقوع
التكليف بالمحال وهو ان ابا جهل قد كلف بتصديق الرسول في جميع ما جاء به
مع ان الرسول اخبر بانه لا يومن فيكون مكلفا بتصديق هذا الخبر فيكون مكلفا
بتصديقه في عدم تصديقه وهو جمع بين الضدين واجاب بانهم كلفوا بتصديقه فيما
جاء به من التوحيد والرسالة والادلة قائمة والعقل حاضر فلم يخرجوا عن
الامكان بسبب علم الله تعالى او اخباره بعدم ايمانهم لان العلم والخبر تابعان

للمخبر عنه فلا يتغير حكمه واخبار الرسول عليه السلام عن ابي جهل بعدم الايمان منه
كاخبار نوح في قوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فليس من قبيل الاخبار
بما نعلم خلافه بل عن انهم لو علموا ما تهيأ الا من منه كان التكليف بالايمان
قبيحا لعدم فائدته لان فائدته الاختبار والابتلاء وهو انما يصح على المكلف
بعدم اطلاع الفاعل مثل هذا التكليف غير واقع وان جاز وقوعه قال
مسئلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا خلافا لاصحاب الرأي
وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطا
لم يجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل
الهمزة وذلك باطل قطعا اقول اختلف الناس في ان حصول الشرعي
هل هو شرط في التكليف بالمشروط ام لا فذهب الحنفية وابو حامد من الشافعية
الى انه شرط وذهب الجمهور من المعتزلة والاشاعرة الى انه غير شرط مسئلة العبادات
كالصلوة والزكوة والحج هل التكليف بها مشروط بالاسلام حتى يكون الكافر غير
مامور بها ام لا والحق ان الكفار مامورون وان حصول الشرط ليس شرطا في
التكليف فالواجب على الكافر ذلك ان الوضوء شرط للصلوة وليس شرطا في التكليف
بها ولذلك النية والتكبير وحروف التكبير كل واحد منها شرط من المتأخر منه
ليس شرطا في التكليف اجماعا قال قالوا لو كلف بها لصحت قلنا
غير محل النزاع قالوا لو صح لامكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط
قلنا يتسلم ويفعل كالمحدث اقول هذان وجهان استدل بهما
الحنفية على انهم غير مامورين بالفروع الاول ان الكافر لو كان مكلفا بالعبادات
لصح وقوعها منه والا لزم التكليف بالمحال والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله
الثاني لو كان مكلفا بالعبادات لامكن الامتثال والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الامتثال اما ان يكون حال الايمان
او بعده والاول باطل لاستحالة ادائها حالة الكفر والثاني باطل اجماعا لسقوطها
عنه والجواب عن الاول انه غير محل النزاع فان النزاع انما وقع في انه حالة
كفره

لكن هل يكون مكلفا بمعنى انه يستحق عقابا اخر على الكفر الاصلي وعلى ترك العبادات يستحق العقاب على الكفر لا غير او نقول النزاع في ان حالة الكفر ... (حاشية)

كفره هل يكون متعبدا بالفعل بل يأتي به تحصيلا بانه بالايمان ام لا وعن الثاني انا
لا نسلم عدم الامكان فانه يمكنه ان يسلم ويوقع الفعل وهذا كالمحدث فان جميع
ما ذكره في حق الكافر يرد امثله في المحدث قال الوقوع ومن يفعل ذلك
ولم نك من المصلين قالوا لو وقع لوجب القضاء قلنا القضاء بامر جديد وليس
بينه وبين وقوع التكليف والصحة ربط عقلي اقول لما استدل
على الجواز شرع في الاستدلال على وقوع هذا الجائز بالنص وهو قوله تعالى
ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقوله تعالى ولم نك من المصلين وجه الاستدلال
بالاية الاولى ان الله تعالى لما عدد المحرمات التي هي الشرك وقتل النفس
والزنا عقبه بقوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار بلفظة الى ان العذاب
يكون هذا العقاب في مقابلة جميع المحرمات لا يقال لم لا يجوز عود الاشارة
الى الشرك خاصة وقد اتى بلفظة ذلك الدالة على البعد وعلى التوحيد لانا نقول
لو لم يكن للباقي مدخل في العقاب لكان ذكره معه قبيحا ووجه الاستدلال
بالاية الثانية ان الله تعالى حكى عن الكفار سبب دخولهم النار بقوله قالوا لم نك
من المصلين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وهذا يدل على انهم استحقوا العقاب
بسبب ترك الصلوة ومن قال ان المعنى لم نك من المعتقدين للصلوة مجاز
من غير دليل ولا حاجة وكان الاصل عليه موجب القول بنفيه احتج الحنفية
بان تكليف الكافر لو كان واقعا لوجب عليه القضاء والتالي باطل اجماعا فالمقدم
مثله والشرطية تظهر ببيان ان فوات المامور يقتضي وجوب القضاء والجواب المنع
ان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع التكليف
والصحة ربط عقلي حتى يلزم من وجود التكليف او صحته وجوب
القضاء واذا انتفت الدلالة اللفظية والمعنوية على وجوب القضاء بطلت الملازمة
التي ذكروها قال مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف
النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان

مستند عن حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور له واجيب بمنع انه غير مقدور له
كما هو مذهب القاضي ورد بانه كان معدوما واستمر والعدم لعينه لا اثر له اصلا
وفيه نظر اقول ــــــ اختلف الناس في متعلق النهي فقال ابو هاشم واتباعه
انه عدم الفعل وعند الاشعرية انه فعل ضد المنهي عنه احتجوا على ذلك
بانه لو كان مكلفا بنفي الفعل لكان مستدعى الحصول من المكلف والتالي ظ فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان المكلف غير قادر على نفي الفعل
والا لم يكن قادرا لا الكون ظ لو بانتفائه واللازم تكليف بما لا يطاق اجابوا
عن هذا بالمنع لكون العدم غير مقدور فان القادر على الشيء قادر على تركه
اعني عدمه قطعا وهذا اخذ قولي القاضي ابي بكر واجيب عن هذا
المنع بالاستدلال على ان العدم غير مقدور وذلك من وجهين الاول ان
العدم نفي الاثر والنفي لا يتعلق بالفاعل لان الفاعل من له الفعل والعدم
ليس بفعل الثاني ان العدم مستمر والمستمر يستغني عن السبب الجديد ان
المصنف رد بهذا وذكر ان فيه نظرا وذلك لانا نمنع كون الفاعل
من له الفعل فانه نفس المتنازع ونمنع كون العدم المستمر لا يتعلق بالفاعل
فانا نعني بتعلقه به ان لا يخرج الفعل الى الوجود لا ان يؤثر العدم قال ـــــ
مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه ومنعه الامام و
المعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد
ان تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال وعدم صحة
الابتلاء فينتفي فائدة التكليف قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به
قلنا لم يمتنع بما ذكرناه اقول ــــــ اختلف الناس في ان التكليف هل
يتوجه على العبد حال شروعه في الفعل ام لا اتفقوا على جواز توجهه قبل
تحققه قبله الامر شئ وعلى امتناع توجهه بعد الفعل فقالت
الاشعرية به ونفاه المعتزلة وامام الحرمين والمصنف ذهب الى ما ذهب
اليه المعتزلة والامام ورد قول ابي الحسن بانه ان اراد بعدم الانقطاع ان
التكليف لنفسه يتعلق بالفعل والمتعلق لنفسه بالشيء لا ينقطع عنه ابدا
لما

لما كان متعلقا لنفسه لزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل بعين ما ذكره وهو خلاف
الاجماع وان اراد ان تنجيز التكليف اي كونه مكلفا بالاتيان بالمأمور به باق
لزم تكليف المحال لكونه تكليفا بايجاد الموجود وايضا فانه لا فائدة في
التكليف حينئذ لان فائدته هو الاختبار وهو منتف حال الفعل واحتجت
الاشعرية بانه مقدور حال الفعل اتفاقا سواء قلنا بتقدم القدرة ام لم نقل
واذا كان مقدورا صح التكليف به اجاب المصنف بالمنع من صحة التكليف عن
مستند المنع ما ذكره اولا قال ــــــ المحكوم عليه المكلف مسئلة
الفهم شرط التكليف ومال اليه بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلاء لنا
لو صح لكان مستدعى حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سواء
في عدم الفهم اقول ــــــ اطبق المحققون من الاصوليين على ان الفهم
شرط التكليف واليه ذهب بعض القائلين بجواز التكليف بالمستحيل ومن
فرق بين هذا التكليف والتكليف بالمستحيل لان التكليف بالمستحيل على
خلاف التكليف وهو الاختبار اذ هذا التكليف واهل الاتفاق منهم
الى جوازه والدليل على امتناعه انه لو كان الغافل مكلفا لاستدعى
الفعل منه على وجه الطاعة اذ هو معنى التكليف والتالي ظ لعدم تصوره
لكونه من المستحيلات فالمقدم مثله وايضا لو جاز تكليف غير الفاهم
كالصبي غير المميز والمجنون لجاز تكليف البهيمة لاستوائهما في عدم الفهم
والملازم الثاني ظ قطعا كان المقدم كذلك قال ــــــ قالوا لو لم يصح
لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك عن
تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل الطفل واتلافه قالوا ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى قلنا يجب تاويله اما مثل لا تمت وانت ظالم واما ان المراد
الثمل لمنعه التثبت كالغضب اقول ــــــ استدل القائلون بجواز
بوجهين الاول انه لو لم يصح تكليف غير الفاهم لم يقع والتالي ظ فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه قد اعتبر طلاق السكران
وقتله واتلافه ورتب الاحكام عليها

مع انها صادرة عن غير الفاهم والجواب ان هذا غير تكليف بل هو من قبيل الاسباب
الذي هو احد انواع خطاب الوضع فان الله تعالى جعل طلاق السكران سببا
لترتيب حكمه عليه وكذلك جناياته وافعاله كما في قتل الطفل فانه سبب لوجوب الدية
وكذلك اتلافه سبب لوجوب الضمان على الولي الوجه الثاني قالوا قال الله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وهذا الخطاب بالنهي متوجه حالة السكر فيكون
تكليفا للغافل واجاب بان هذا لا يجري على حقيقته بل لا بد من التاويل
لما تنافي الدليل والتاويل من وجهين الاول النهي عن السكر حالة ارادة
الصلوة كما يقال لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم وقت الموت الثاني ان المراد من
السكران هو الثمل وهو المنتشي الذي ظهر فيه مبادي النشاط والطرب
ولم يزل عقله وسمي سكران لما يؤول اليه غالبا على سبيل المجاز واما تعلق
النهي عن الصلوة في هذه الحالة وان احتمله فلانها لعدم التثبت كما في حق
الغضبان قال مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف
وانما اريد التعلق العقلي اقول لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان من حقيقته انه يتعلق
وهو ازلي اقول اختلف الناس في امر المعدوم فذهبت الاشعرية
الى الجواز والمعتزلة الى الممانعة واعلم ان مراد الاشعرية بان المعدوم
ليس هو الطلب المنجز فان المجنون والصبي عندهم غير مامورين فكيف
يكون المعدوم كما مر وانما عنوا انه لا يتم الطلب القائم بذات الله تعالى
للفعل من المعدوم على تقدير وجوده واستعداده لفهم الخطاب فاذا وجد
واستعد للفهم صار مكلفا بذلك الطلب القائم من غير تجدد طلب
آخر واستدل المصنف على ذلك بان الامر لو لم يتعلق بالمعدوم على هذا
الوجه لم يكن الامر ازليا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من حقيقة
الامر التعلق بالغير فاذا لم يكن التعلق ازليا لم يكن الامر ازليا
وبيان بطلان التالي كما ظهر في علم الكلام من قدم كلامه على مذهبه
وقد اوضحنا الحق في كتابنا المنهاج العين قال قالوا امر ونهي
وخبر من غير متعلق
موجود

موجود محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثم قال ابن سعيد
انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك وارد بانها
انواعه فيستحيل وجوده قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار
المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا اقول قالت المعتزلة
يتنزل ع وجود امر ونهي واخبار لغير مامور ومنهي ولا مخبر محال فانه من الجالس
في البيت وحده وهو يقول يا غانم قم ويا سالم اذهب ولمثله يعد سفيها والعاقل
لا يعد سفيها كان ومع ذلك من الله تعالى محالا اجاب المصنف بان
استحالته هذا هو نفس النزاع وما ذكرتم هو مجرد استبعاد ولا يلزم
منه الامتناع ثم ان عبد الله بن سعيد لقوة كلام المعتزلة وقوة مذهب
اصحابه عنده وعدم الكلام رام الجمع بين المذهبين فاعترف بعدم الكلام
النفساني وبحدوث الامر والنهي والاخبار وغيرها من الالسنة وجعل
هذه الامور اعراضا للكلام حادثة والكلام الذي هو القديم هو الامر
المشترك والاشاعرة لم يرتضوا هذا المذهب لان هذه الامور انواع الكلام
فيستحيل وجوده الا بدون وجود نوع منها فيلزم قدمها او قدم بعضها
ولعبد الله ان يمنع الكل ثم قالت المعتزلة وجود الامر والنهي والاخبار
ازلا يستدعي وجود التعدد في اقسام الكلام والتعدد من لوازم الوجود
وجودهم فيلزم قدم المامورين والمنهيين اجاب المصنف بان التعدد باعتبار التعلق
وهو الامر والنهي لا يستدعي تعددا وجوديا وتنزل ذلك منزلة المعلومات
فانها متعددة باعتبار تعلق العلم بها لا انها موجودة في نفس الامر متعددة
ويحتمل ان يكون هذا اعتراضا على طالب بدعا الاول وهو تسليم ان الامر
والنهي والخبر امور قديمة وتقريره انه لو كانت قديمة لزم ان يكون كلامه تعالى
المتوقف متعددا والاتفاق واقع على ان كلامه في الازل واحد والجواب ان نقول
ان اريد بالتعدد التعدد الوجودي لا التعدد بحسب المتعلقات مع وحدة
الذات منعنا الملازمة وان اريد به التعدد باعتبار المتعلقات مع وحدة
الذات فنقول لنا ممنوع ان الاتفاق وقع على ان التعدد الوجودي حاصل

في الاول انا اذا قلنا ان الكلام الازلي خبر ويختلف باعتبار فتارة يكون امرا وتارة يكون نهيا وهو في نفسه واحد فانه ممكن قال مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت خلافا للامام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقا لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة اقول اختلف الناس في صحة التكليف المشروط بشرط غير واقع عند وقت الفعل اذا كان الآمر عالما بعدم وقوعه فجوزه جماعة من الاشعرية وذهبوا الى ان المامور يكون عالما بانه مكلف وقول المصنف فلذلك يعلم قبل الوقت اشارة الى هذا اي فلاجل صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه يعلم المامور قبل الوقت انه مكلف وخالفهم الامام والمعتزلة واتفق الجميع على ان الآمر لو كان جاهلا بعدم الشرط جاز التكليف به مثال الاول ان الله تعالى لو علم ان زيدا يموت غدا هل يصح ان يكلفه الصوم في غد فانه مشروط ببقائه الى الغد لان الشيء لا يتعلق بهذا الشرط احتج المصنف على مذهبه بثلثة اوجه الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان شرط الفعل هو وجود الارادة القديمة عند الاشعرية والمحدثة التي للعبد عند المعتزلة والعاصي غير مريد للطاعة عند المعتزلة والله تعالى ليس بمريد لها منه عند الاشعرية وقد علم الله تعالى عدم الارادتين فيكون عالما بعدم الشرط فلو لم يكن مامورا بالطاعة حال عدم الشرط لم يكن عاصيا في حال عدم الارادة وهي حال الاتفاق فيها عاصيا اصلا فلا يوجد عاص قال وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعد وقوعه منقطع وقبله لا يعلم فان فرض متسعا فرضناه زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب الذبح والمنكر معاند اقول هذان الوجهان الباقيان الاول انه لو لم يصح التكليف مع العلم بعدم الشرط لم يعلم وجود تكليف اصلا والتالي

فالمقدم

فالمعدوم مثله بان الله تعالى اذا امر زيدا بالصوم في هذا اليوم فان صومه مشروط على بقائه وهو غير معلوم له قبل هذا اليوم فيكون شاكا في شرط التكليف فيلزم الشك في المشروط فلا يعلم التكليف بالصوم قبل وقت الفعل ولا كذلك حال الوقت لانها حالة الفعل والتكليف منقطع فيها ولا بعد الوقت لذلك وان فرضوا زمان التكليف متسعا بحيث اذا مضى اجزاء منه علم المكلف انه مكلف بخلاف المضيق فانه لا يعلم انه متمكن الا بعد انقضاء الوقت نقلنا الكلام الى الاجزاء كلها لان ذلك الزمان لان المكلف لم يعلم قبل اول الزمان الموسع ولا في اول الزمان ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما وكذلك باقي الاجزاء الثاني انه لو لم يصح لم يكن ابرهيم مامورا بالذبح لانه قد نسخ عنه الفعل قبل وقوعه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم لكنه عليه السلام كان مامورا به والمنازع في ذلك مكابر وسياتي تمام البحث ان شاء الله تعالى قال وقال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن المعترض لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه واجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتاتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبانه يلزم ان لا يصح مع جهل الآمر واتفق الوقوع لم يصح مع علم المامور واجيب بانتفاء فائدة التكليف في هذا بطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة اقول احتج القاضي على مذهبه وهو صحة التكليف بالاجماع فقال انه قد تحقق الاجماع من السلف قبل ظهور المخالف على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه واذا كان الاجماع بذلك ثابتا كان القول به لازما واحتج المعتزلة على مذهبهم بوجهين الاول انه لو صح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه لم يكن الامكان شرطا في الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل بدون شرطه محال ولما لم يكن الشرط شرطا والامكان محالا فلو كلف مع عدم شرطه لزم التكليف بالمحال واما بطلان التالي فبالاجماع اما عندنا فبالفعل واما عندكم فبالسمع واجاب المصنف بان الامكان المشروط تحققه في صحة التكليف ان يكون الفعل مما يتاتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع مغاير لهذا الامكان وهو الذي يعني به كون المكلف متمكنا من الفعل وهذا هو الذي وقع فيه النزاع فانه عندنا ان هذا الامكان شرط الامتثال

لا شرطي التكليف فان التكليف فرع لا يحصل الامتثال بل ينقطع به الاختبار
عن عارضيه بالآمر الجاهل فانه عن علم بوجود الشرط فلزم ان لا يصح منه التكليف
الوجه الثاني قالوا لو صح التكليف بما علم الآمر عدم شرطه لصح التكليف اذا علم
المأمور عدم الشرط والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله واجاب المصنف بان فائدة التكليف
منتفية ههنا بخلاف الاول فان الاول قد يطيع بالعزم والبشر وقد يعصي بالعزم
على الترك والكراهة اما اذا كان عالماً بعدم الشرط فانه يكون عالماً بامتناع الفعل
فلا يوجد فائدة التكليف فيه قال ـــــ الادلة الشرعية الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة الى الكلام النفسي وهي نسبة بين مفردين
قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولو لم تعرف الالفاظ النسبة الخارجية اذ لا غيرها
والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه موقعة اقول ـــــ
لما فرغ من الكلام في الاحكام وما يتعلق بها شرع في الكلام في مداركها وهي على خمسة
اقسام ووجه الحصر ان الدليل اما ان يستفاد نقلاً عن الرسول عليه السلام او لا والاول
اما ان يكون متلواً وهو الكتاب او لا يكون وهو السنة والثاني اما ان يستفاد من
جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب وهو الاجماع واما ان لا يكون كذلك
وهو اما ان يكون حمل معلوم على معلوم لجامع وهو القياس او لا يكون وهو الاستدلال
وهذه الخمسة وان كانت ادلة اصولاً لظهور الحكم بها لكن اصلها هو الكتاب لانه من الله
المشرع للاحكام والسنة اخبار عنه والاجماع اصله احدهما وكذا القياس
والاستدلال المبني على استنباط حكم من معقول النص فصار اصلها هو الكتاب و
الكتاب هو كلام الله تعالى ولما كان كلام الله تعالى في الحقيقة انما هو الكلام النفسي
الذي هو صفة قائمة بذاته عند المصنف لا جرم صار الادلة راجعة اليه وهذه الصفة
عبارة عن نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم لانها لو لم تكن قائمة بذاته كانت امراً خارجاً
عنه والامور الخارجية لا يتوقف ثبوتها على ثبوت امر ذهني يغايرها وهذه النسبة
يتوقف على ثبوت المنتسبين في الذهن فلا يثبت لها خارج الذهن وفي هذا كله نظر
قال ـــــ الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم
مانقل

مطلب الادلة الشرعية

ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً حد للشيء بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع
تصور القرآن اقول ـــــ بحث الاصولي انما يتعلق بالكلام الذي هو الحروف
والاصوات اما النفساني فانما يبحث عنه المتكلم ولا طائل في ذكر اهل المصنف الكلام
النفساني ويبحث عن الكلام بالمعنى المشهور فقيد في تعريف الكتاب الكلام بالمنزل
ليخرج النفساني وقيد المنزل بالاعجاز ليخرج الكلام المنزل الذي اوحاه الله تعالى
الى رسوله فانه ليس بقرآن وقوله بسورة منه احتراز عن السور والآية فصار هذا التعريف
منطبقاً على الكتاب العزيز وقد عرفه الغزالي بانه الذي نقل بين دفتي المصحف
نقلاً متواتراً واعترض عليه المصنف بلزوم الدور فان العلم بوجود المصحف ونقله
مسبوق بتصور القرآن لما عرفت من ان التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القرآن
بها لزم الدور قال ـــــ مسئلة ما نقل احاداً فليس بقرآن للقطع بان العادة
تقتضي بالتواتر في تفاصيل مثله وقوة الشبهة في مثل بسم الله الرحمن الرحيم منعت من
التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور قرآناً فليست بقرآن فيها قطعاً
كغيرها وتواترت بعض آية في النمل فلا اختلاف اقول ـــــ الحق ان القرآن لا بد وان
يكون متواتراً في جملته وتفاصيله فان العادة قاضية بان مثل هذا المعجز يحصل الى
حد بحيث لا ينقله الا الاحاد كما نقل عن ابن مسعود انه قرأ فصيام ثلاثة ايام متتابعات
فان ما نقل بالاحاد فليس بقرآن وقد وقع الخلاف في انه هل هو حجة ام لا
واما البسملة فقد وقع الخلاف في انها هل هي من القرآن ام لا وقد ذهبت الامامية الى
انها آية من كل سورة وهو احد قولي الشافعي وذهب جماعة من الاصوليين منهم القاضي
ابو بكر الى انها ليست من القرآن في غير سورة النمل ولقوة الشبهة فيها ولاجل ذلك
منعت من التكفير في الجانبين فان من ينكر بعض القرآن المتواتر كافر وكذا من يزيد في القرآن
ما هو متواتر فقد انه منع في ان المصنف قطع بانها لم تتواتر في اوائل السور قرآناً ثم
استنتج من ذلك انها ليست قرآناً فيها قطعاً لما تقرر من القاعدة الاولى ان ما نقل
احاداً فليس من القرآن ثم ذكر انها قد تواترت بعض آية في سورة النمل من غير مخالف
في من القرآن فيها ونحن نقول بانها قد تواترت في اوائل كل سورة وتكرارها غير موجب لعدم
كونها من القرآن كغيرها من الآيات قال ـــــ وقولهم مكتوبة بخط المصحف

وقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله اقول
هذا استدلال من يقول انها من القرآن مع الجواب وتقريره انها مكتوبة بخط المصحف
فتكون من القرآن اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان الصحابة كانت
تشدد فيما ادى الى ذلك من صيانة القرآن عما ليس منه كانكارهم على من اثبت اوائل
السور والتعشير والنقط فلما لم ينكروا في كتبة البسملة بخط القرآن علم انها
منه وايضا نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية من القرآن
الى ان ترك بعضهم قراءة البسملة في اول كل سورة ولم ينكر عليه فدل على كونها
من القرآن واجاب المصنف بان القاطع يقابله يعني ان القاطع وهو عدم
تواترها في المحل يقابل ما ذكرتم قال ——— قولهم لا يشترط التواتر في
المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز
اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفبأي اقول ——— هذا
ايراد على ما تقدم من التخلص منه وتقريره ان بعض الاصحاب لم ينف كون التسمية
من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في نقلها وانما نفى وضعها في اوائل
السور بعد ثبوت مثله فان البسملة متواتر انها من القرآن واما كونها اوائل السور
فذلك لا يشترط فيه القطع فلا يلزم المحذور الذي ذكرتم والحاصل ان القرآن
يجب ان يكون متواترا على ما دل العادة عليه انما كل واحد واحد منه واما
التواتر في المحل فغير مشترط والجواب ان ذلك يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن
المكرر وجواز اثبات ما ليس من القرآن منه مثل ويل يومئذ للمكذبين ومثل فبأي
آلاء ربكما تكذبان ووجه الملازمة اما جواز اسقاط كثير من القرآن فلجواز ان تواطأ
الطائفة التي كلف النبي عم بالقائه ما انزل عليه من القرآن عليهم على عدم نقل بعض
ما سمعوه منه من المكررات لعدم وجوب النقل والاظهار عليهم حينئذ اذ
الاظهار والنقل انما وجب عليهم بناء على وجوب التواتر في المحل واذا
انتفى انتفى واما بيان جواز اثبات ما ليس من القرآن منه فلجواز ان يكون
الناقل من افراد المكررات بعضها ويكون ثبوت البعض الآخر بالآحاد
بناء على عدم اشتراط التواتر

في المحل

في المحل بعد ثبوت مثله قال ——— لا يقال يجوز ولكنه اتفق تواتر ذلك لانا نقول
لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز
والدليل ناهض وانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو ظاهر اقول ——— ادعى م
هذا ايراد على الجواب مع الجواب عنه وتقرير الايراد هو تسليم التالي الذي ادعى المصنف
بطلانه وذلك ان المصنف قال لو لم يشترط التواتر في المحل لجاز سقوط كثير من
القرآن المتكرر والتالي ظاهر فان المعترض لا يسلم بطلان التالي بل يجوز اسقاط
بالنظر الى الاصل لكنه قد اتفق تواتر المكرر من ويل وفبأي بخلاف التسمية
التي لم تتواتر بتكرارها والحاصل ان الفارق بين التسمية والمكرر من القرآن
انما هو تواتر المكرر في المكرر بخلاف التسمية والجواب انا لو قطعنا
النظر عن ذلك الاصل وهو اتفاق تواتر المكرر لم نقطع بانتفاء السقوط
ولا بانتفاء الاثبات ايضا لكون القطع بهما مستفادا من تواتر المكرر بل نجوزهما
وهو ظاهر فانا مع قطع النظر عن ذلك الاصل نقطع بان السقوط لا يجوز
وكذا الاثبات والدليل ناهض على عدم الجواز وهو ما سبق من وجوب
اشتراط التواتر فيما هو قرآن وايضا يلزم فيما ذهبتم اليه جواز السقوط
والاثبات في المستقبل من الزمان وهو باطل قطعا قال ——— مسئلة القراءات
السبع متواترة لنا لو لم يكن كذلك لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك
ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما اقول ——— القراءات
السبع متواترة واستدل بانها لو لم تكن كذلك لكان بعض القرآن غير متواتر والتالي
ظاهر البطلان بيان الشرطية ان القرآن قد اشتمل على مثل ملك يوم الدين ومالك
يوم الدين فحينئذ احدهما بعض القرآن والآخر البعض الآخر فاما ان يقول
بتواترهما وهو المطلوب او بتواتر احدهما وهو تحكم باطل لاستوائهما في النقل فلا
اولوية فلم يبق الا انهما غير متواترين واما بطلان التالي فظاهر ولقائل
ان يقول المطلوب التواتر ان احدهما من القرآن او انما يعين احدهما او هما معا
فلا وكيف والذي يستند اليه

القراءة سبعة نعم لا يحصل العلم بقولهم فضلاً عما اختلفوا فيه قال مسئلة
العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة لنا
ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا يتعين احدهما قلنا يجوز ان يكون مذهبه
وان سلم فالخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ اقول اختلف
الناس في العمل بالقراءات الشاذة كقيد الايام في صوم الكفارة بالتتابع فذهب
الشافعي الى نفيه ولهذا لم يوجب التتابع واوجبه ابو حنيفة بذلك احتج الشافعي
بانه لو كان قرآنا لوجب على الرسول عم تبليغه الى من تقوم الحجة بقوله وهو الخبر
المتواتر الذي لا يتطرق عليه الكذب فلما لم يبلغه الى اهل التواتر دل على انه
ليس من القرآن وليس بخبر يصح العمل به فان القاري لم يذكره على انه خبر منقول
عن الرسول عم احتج ابو حنيفة بانه متردد بين ان يكون قرآنا او بين ان يكون خبرا وعلى التقديرين
فهو حجة والجواب يجوز ان يكون مذهبا وتفسيرا للاية فلا يكون حجة وان سلم
انه ليس بمذهب ولكن الخبر انما يصح العمل به على تقدير ان لا يقطع بخطائه وهذا
مقطوع بكونه خطأ فانه نقله قرآنا فهو خطأ لعدم التواتر واذا كان خطأ لم يكن حجة
قال المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما لاشتراك او اجمال
او ظهور تشبيه اقول لما كان القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه
وجب علينا تعريفهما وقد عرفا بامور مدخولة كقولهم المحكم هو ما عرفه الراسخون
في العلم والمتشابه هو ما علمه الله تعالى وقولهم المتشابه هو الحروف المقطعة
والمحكم ما عداه وقولهم المحكم هو الحلال والحرام والوعد والوعيد والمتشابه
هو القصص والامثال وغير ذلك والاولى في تعريفهما ما ذكره المصنف وهو ان
المحكم هو المتضح المعنى والمتشابه ما يقابله وهو يكون لتطرق الاجمال كما في
الالفاظ المشتركة كقوله ثلثة قروء او المجاز بدا والمجمل او كان ظاهره التشبيه
كقوله تع تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك من الايات الدالة
على التشبيه قال والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان
الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول اختلف الناس في جواز الخطاب بما لا
يفهم

يفهم فذهب المحققون الى امتناعه وذهب قوم غير محققين الى الجواز والدليل
على امتناعه كونه نقصا والله تعالى حكيم متعال عن ذلك احتج المجوزون بامرين
احدهما ان الحروف المقطعة غير معلومة وقد خوطبنا بها والثاني ان الواو في قوله
والراسخون للابتداء لا للعطف والا لوجب عود الضمير في قوله يقولون الى المذكورين
قبل فيكون الله تعالى داخلا فيه وهو محال والجواب عن الاول ان الناس اختلفوا في تفسيرها
والظاهر انها اسامي السور وعن الثاني ان الواو للعطف والا لزم الخطاب بما لا يعلم
وهو قبيح ولا استبعاد في عود الضمير في يقولون الى بعض المذكورين قبل
المخصص قال مسئلة الاكثر على انها لا يمتنع عقلا على الانبياء معصية
وخالف الروافض وقال المعتزلة الا في الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع
على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق
وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا واما غيره من المعاصي
فالاجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسة والاكثر على جواز غيرهما اقول
لما فرغ من البحث عن الكلام في الكتاب اشتغل بالبحث عن السنة ولما كانت
السنة متلقاة من اقوال الرسول عم وافعاله وجب ان يبحث اولا عن الاقوال
والافعال على انها هل هي حجة او لا وذلك انما يكون ببيان عصمتهم فنقول مذهب
الامامية ان الانبياء معصومون قبل الرسالة وبعدها عن صغائر الذنوب وكبائرها
لان جواز المعصية منهم مما يناقض مقتضى الحكمة فان ارسال من لم يكن بهذه الصفة
يقتضي التنفير المنافي للارسال وذهب اكثر المعتزلة والقاضي ابو بكر واكثر الاشاعرة
الى انه لا يمتنع صدور المعصية منهم كبيرة وصغيرة قبل الرسالة بل جوزوا ارسال من
اسلم عقيب كفره اما بعد الرسالة فقد وقع الاتفاق على امتناع الكذب
في الاحكام وما دلت المعجزة على صدقهم كالتبليغ عن الله تع بطريق النقل واختلفوا

في ذلك على سبيل السهو فذهب اليه القاضي ومنع منه الباقون قال المعترلة اما دلت
على الصدق الصادر عن الاعتقاد ولم يمنع من الكذب الصادر عن الغلط وهو خطا لان
دلالة المعجزة عدم الوقوف في التبليغ على تقدير السهو واما ما عدا ما دلت المعجزة على
صدقهم فيها فهل يجوز عليهم المعصية فيها ام لا فالاجماع منعقد على امتناع الكبائر
والصغائر الدالة على نقص المروة كسرقة شي يسير ونقل عن الفضيلية جواز صدور
الكفر منهم لانهم يجوزون صدور الذنب عنهم والذنب عندهم كفر واما غير الكبائر
والصغائر الدالة على الخسة والضعة فالاكثر على جوازها والحق ينافيه قال مسلة
فعله عليه السلام
ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه كالضحى والوتر
والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على اربع فواضح وما سواهما ان
وضح انه بيان لقول او قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل الى
المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات وقيل
كما لم نعلم
كالو لم نعلم وان لم نعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف وفي المختار ان ظهر قصد القربة
فندب والا فمباح اقول اختلف الناس في افعال الرسول صلعم هل هي حجة
في شرع مثل ذلك الحكم في حق امته ام لا وتحرير الخلاف ان نقول الافعال التي ترجع الى
الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب وغير ذلك او التي ثبت اختصاصه بها
كوجوب الضحى ووجوب الوتر ووجوب التهجد والمشاورة والتخيير لنسائه وصوم
الوصال والزيادة على اربع حراير فلا خلاف في انها مختصة به ولسنا متعبدين بها
واما ما عدا ذلك فان كان فعله بيانا فلا خلاف في كونه حجة وكونه بيانا
قد يكون بالقول مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه اذا صلى فعله على الاثبات لقوله
اقيموا الصلوة وكذلك قوله عم خذوا عني مناسككم وقد يكون بالقرينة كما اذا ورد
لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقعت الحاجة اليه ففعل فعلا صالحا للبيان فانه يكون
بيانا

بيانا كقطع يد السارق من الكوع المبين لاية السرقة وكذلك الغسل الى المرافق
المبين لاية الغسل واما اذا لم يكن بيانا فلا يخلو اما ان يعلم صفة الفعل
من وجوب او ندب او لا يعلم فان علم انه عم فعله واجبا او ندبا فقد اختلف الناس فيه
فذهب قوم الى ان حكم امته حكمه وذهب اخرون الى ان امته مثله في العبادات
دون غيرها وذهب اخرون الى ان حكمه حكمه ان لم يعلم صفته واما ان لم يعلم صفته
فقد اختلفوا على اقوال فقال قوم انها على الوجوب وقال اخرون على الندب وقال
اخرون على الاباحة وتوقف قوم في الحكم وقال اخرون ان ظهر قصد القربة
فهو ندب والا فهو مباح وهو اختيار المصنف وبعض من جوز المعاصي على
الانبياء قال انها على الحظر قال لنا القطع بان الصحابة كانوا
يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله فلما قضى الاية اخرها واذا لم يعلم وظهر
قصد القربة ثبت الرجحان فلزم الوقوف عنده والوجوب زيادة لم تثبت فاذا لم
يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وايضا لما نفى الحرج بعد قوله
زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب اقول هذا
استدلال المصنف على مذهبيه اما الاول وهو وجوب التاسي فيما علمت صفته
فقد استدل عليه بوجهين الاول الاجماع وهو رجوع الصحابة الى افعاله واتباعه
فيها كتقبيل الحجر والقبلة للصائم ووجوب الغسل من التقاء الختانين وغير ذلك
من الوقائع المشهورة مع عدم الانكار من احد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب
متابعته الثاني القران وهو قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا وجوب
اتباعه والتاسي به في فعله لم يكن للاية معنى واما الثاني وهو ما اذا لم يعلم صفته

الفعل فانه على وجهين الاول ان نعلم قصد القربة من فعله عم وهو يدل على القدر المشترك بين الوجوب والندب في حقه وحق امته لان قصد القربة امر مشترك بين الوجوب والندب والقدر المشترك ليس فيه اشعار باحد جزئيه فلو كان المعلوم هو القدر المشترك فخصوصيتا الوجوب والندب مسكوت فيهما عن خصوصية الندب معلومة بالعقل لان الاصل براءة الذمة من قيد الوجوب الثاني ان لا نعلم قصد التقرب فيه وذلك يحتمل الوجوب والندب والاباحة فهو قدر مشترك بين هذه الانواع وليس فيه اشعار باحدها غير ان الاباحة هو الاصل والوجوب والندب زائدان لم يثبتا وايضا قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج يدل من حيث المفهوم على الاباحة فان نفي الحرج يفهم منه ذلك مع احتمال الوجوب والندب فاذا الموجب وما اتاكم اجيب بان المعنى ما امركم لمقابلة وما نهاكم قالوا اما بنعوم احبه في الفعل على الوجه الذي فعله او في القول او فيهما قالوا لقد كان الى آخرها اي من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة قلنا معنى التأسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله قالوا خلع نعله فخلعوا فاقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله صلوا او لفهم القربة قالوا لما امرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا لقوله خذوا او لفهم القربة قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال سال عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا قلنا انما استفيد من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيان وان لم تم جنبا او لانه شرط الفلق او لفهم الوجوب قالوا احوط لصلوة ومطلقهم تعيينا والجواب ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل كالثلثين واما ما احتمل لغير ذلك فلا اقول هذه وجوه القائلين بوجوب التأسي به مطلقا والجواب عنها الاول قوله تع

وما

ع الفعل

وما اتاكم الرسول فخذوه امر بالاخذ لما اتى به والاخذ ههنا مجاز في الامتثال والفعل الذي فعله تاتي به فوجب علينا اتباعه فيه والجواب ان الاتيان ههنا بمعنى الامر القولي لا الفعلي والدليل عليه ذكر مقابله وهو قوله وما نهاكم عنه فانتهوا فان مقابل النهي ليس الا الامر القولي ولقائل ان يقول الاتيان اعم من الفعل والقول فيجب اتباعه فيه مطلقا للامر وقوله وما نهاكم عنه وان كان مقابلا للامر القولي لكنه لا استبعاد في الامر بالامتثال في الفعل والقول والمسالك النهي لما نهى عنه الثاني قوله تع فاتبعوه وانبعوا امر باتباعه واتباعه امتثال قوله والاتيان بمثل فعله والامر للوجوب والجواب ان الاتباع يتخص الرسول عم غير مراد فلا بد من اضمار وهو اما اتباع اقواله او افعاله واضمارهما معا غير جائز لان ما فيه الاضمار كان اولى فيضمر ههنا القول لكونه متفقا عليه وان وجب اضمار الفعل لكن الاتباع انما يكون في فعل علمت صفته اما فيما لا نعلم صفته فلا فالحاصل ان المضمر اما القول او الفعل الذي علمت صفته او هما معا لا الفعل الذي لا نعلم صفته الثالث قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اي من كان يرجو الله واليوم الاخر فله اسوة حسنة فمن لم يكن له فيه اسوة اي اتباع لم يكن راجيا بعكس النقيض وذلك يدل على وجوب الاتباع والجواب ان معنى التأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله فلا بد من العلم بوجه الفعل حتى يمكن التأسي والا كان مجهولا امتنع التأسي به الرابع ان الصحابة خلعوا نعالهم لما خلع ففهموا وجوب المتابعة واقرهم النبي عم على ذلك ثم بين لهم العلة التي اختص بها حتى حصل الفرق في تلك الواقعة فقال ان اخي جبريل اخبرني ان بها قذرا والجواب انه لما سبق قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فهموا وجوب المتابعة لذلك الامر او لانهم فهموا القربة بقوله تع خذوا زينتكم عند كل مسجد الخامس انه امرهم

بالتمتع ولم يتمتع فقالوا ما بالك أمرتنا بالتمتع ولا تتمتع ففهموا من فعله وجوب متابعته
والجواب أنهم إنما فهموا ذلك من قوله خذوا عني مناسككم أو أنهم فهموا القربة
من فعله فطلبوا الإتيان به السادس أن الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من
غير إنزال فسأل عمر عائشة رض فقالت فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا فاتبعوا فعله
وعملوا عليه والجواب أنما المعول في ذلك لقوله عم إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
أو لأنه بيان لقوله تع وإن كنتم جنبا فاطهروا والبيان يجب متابعته فيه على ما سلف
أو لأنه شرط للصلوة فإنه نوع من الطهارة ففهموا اتباعه ليواصلوا أو لأنهم فهموا
الوجوب من فعله فتابعوه السابع دليل الاحتياط وذلك أن الفعل يحتمل
الوجوب والندب والإباحة فعلى تقدير الإتيان به يتخلص النفس من العقاب
إن كان واجبا يقينا وعلى تقدير عدم الإتيان به يحتمل أن يكون واجبا فيكون الإخلال به
موجبا للعقاب وذلك مثل صلوة فائتة نسي تعيينها فإنه يجب على الإنسان الصلوات
الخمس حتى تبرأ ذمته بيقين وكما إذا طلق الإنسان زوجة من زوجاته ثم نسيها فإنهن
يحرمن عليه تغليبا للاحتياط والجواب أن الاحتياط إنما يكون فيما ثبت
وجوبه كالصلوة المنسية وترك الحرام في المطلقة أو كان الأصل فيه الوجوب
كيوم الثلاثين من رمضان إذا غم الهلال فإنه يجب صومه لأن الأصل وجوب صوم
ليس أما ما يحتمل أن يكون واجبا وغير واجب فلا يجوز فيه الاحتياط لاحتمال
التحريم مع عدم اعتضاد بالأصل الذي هو أحد الأمرين المذكورين وههنا كذلك
فإن الفعل لم يثبت وجوبه ولا الأصل وجوبه وبعض الناس قال إن الاحتياط
إنما يقال به إذا خلا الفعل عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه يحتمل أن يكون الفعل
حراما قطعا وهذا غير صحيح لأنه لو غم الهلال ليلة الثلاثين احتمل أن يكون الصوم
حراما وأن يكون واجبا ومع ذلك فالاحتياط القول بوجوبه وإن احتمل أن
يكون

يكون حراما وإذا ثبت بطلان هذا المذهب أشار المصنف بقوله والحق أن الاحتياط إنما
يكون فيما ثبت وجوبه أو كان الأصل فيه قال الندب الوجوب يستلزم التبليغ والإباحة
منفية لقوله لقد كان وهو ضعيف والإباحة هو المتحقق موجب الوقوف عنده وأجيب
إلا لم يظهر قصد القربة أقول لما أبطل أدلة من قال بالوجوب في الثاني
فيما لم يعلم صفة الفعل مطلقا شرع في إبطال حجج الآخرين أما القائل بالندب
فاستدل بأن الفعل راجح على الترك لقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
والوجوب منفي لأنه يستلزم التبليغ وإلا وقع التكليف بالمجهول والجواب عن الآية
ما مر وعن قوله الوجوب يستلزم التبليغ فلا نعني بالتبليغ التبليغ القولي أو المطلق الشامل
للقول والفعل عم وأيضا فكان الوجوب يستلزم التبليغ فكذلك الندب
لأنه تكليف وأما القائل بالإباحة فقال إنه معلوم قطعا والأصل عدم
الزيادة فوجب القول به والجواب أنه إذا ظهر قصد القربة دل على الترجيح
المنافي للإباحة قال مسئلة إن علم بفعل ولم ينكره فإن كان كمضي
كافر إلى كنيسته فلا أثر للسكوت اتفاقا وإلا دل على الجواز وإن سبق تحريمه
فنسخ وإلا لزم ارتكاب محرم وهو باطل فإن استبشر به فأوضح وتمسك الشافعي
في القيافة بالاستبشار وترك الإنكار لقول المدلجي وقد بدت له أقدام زيد و
أسامة إن هذه الأقدام بعضها من بعض أقول إذا فعل أحد في زمن الرسول
عليه السلام فعلا وعلم به الرسول عم ولم ينكر مع القدرة على الإنكار فلا يخلو إما أن
يكون النبي عم قد بين قبحه قبل ذلك أو لا فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون
قد علم إصرار ذلك الفاعل على الفعل وعلم تكرار نصح النبي عم له لترك الفعل
أو لا فإن كان الأول لم يدل السكوت على الجواز اتفاقا وذلك كما في حق ترك الإنكار
على اليهودي المضي إلى الكنيسة لما علم من تكرار النصح عليهم من النبي عم وإن كان

الثاني دل على الجواز فيكون ذلك نسخا لما سبق من التحريم واما اذا لم
يبين قبحه قبل ذلك فانه يدل على الجواز ايضا والا لزم ارتكاب محرم فان
ترك الانكار مع القدرة معصية لا يجوز عندنا على الانبياء وعند المصنف و
غيره من الجمهور وان كان يجوز لكنه مستبعد فان الغالب على الظن عدم صدور
المعصية منه وبالخصوص اذا وقع الاستبشار بذلك الفعل فانه اوضح في جانب
الاستدلال على جواز الفعل كالمسئلة الشافعي بما نقله عنه عم من ترك الانكار
والاستبشار في باب القيافة لما قال محرز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة
تحت ملحفة وقد ظهرت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض
ولولا ان القيافة حقة يجوز اثبات الانساب بها لانكرها ولما استبشر قال
داود ان ترك الانكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على اصله لان
المنافقين تعرضوا لذلك واجيب بان موافقة الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا | فلا اعتبار
والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يبطلها كانعا اقول هذا ايراد اورده
القاضي ابو بكر على الشافعي وتقريره ان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي كان
موافقا للحق وكان المنافقون يطعنون في نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول
الله صم وكان الشرع حاكما بالحاق اسامة بزيد فكان قول المدلجي موافقا لقول
الشارع فكان ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو
القيافة ومكذب لهم لان المنافقين تعرضوا للطعن وكان اصلهم هو القيافة مكذبا | الذي هو
لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق الا ترى ان الفاسق لو شهد
بالحق ولم يعلم عليه لم يكن ذلك دليلا على قبول قول الفاسق واجاب المصنف عن
هذا بان موافقة الحق لا تمنع من الانكار الا كان الطريق منكرا والا لكان ترك
الانكار موهما حقية الطريق والزام الخصم الذي حصل بالقيافة لا يصلح ان يكون
مانعا

مانعا من الانكار قال مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم وأكل
لجواز الامر في وقت والاباحة في آخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرير الاول
له او لامته فيكون الثاني ناسخا فان كان معه قول فلا دليل على تكرير ولا تأسي والقول
خاص به وتأخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا فان كان
خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تأخر اقول افعال الرسول عم لا تتعارض
لانها اما متماثلة فلا تعارض كصلوة الظهر في وقتين او مختلفة اما غير متضادة كصوم
وصلوة فلا تعارض ايضا او متضادة كصوم يوم واكل في آخر ولا تعارض هنا
ايضا لجواز احد الامرين اعني الواجب والندب في وقت والجواز في وقت آخر
ان الافعال لا عموم لها ولا يكون احد الفعلين رافعا للآخر اللهم الا ان يدل الدليل
خارجي عن الفعل على وجوب تكرير الاول له او لامته فيكون الفعل الثاني ناسخا
لحكم الاول فهذا حكم الافعال المتضادة واما اذا كان المعارض للفعل قولا
فلا يخلو اما ان لا يكون هناك دليل يدل على تكرار الفعل ولا على التأسي على الامة
او يكون هناك دليل يدل عليهما او يكون هناك دليل يدل على تكرار الفعل دون
التأسي او يكون هناك دليل دال على التأسي دون التكرار فان كان الاول فلا يخلو
اما ان يكون القول خاصا به او بنا او عاما له ولنا فان كان خاصا به فلا يخلو
اما ان يكون القول متأخرا او متقدما او يجهل الامران فان كان القول متأخرا
فلا تعارض ايضا لانه يجوز ان يفعل الفعل في وقت ويقول بعد وقت اخا اما مع
التراخي او بدونه لا يجوز لي مثل هذا الفعل ولا يكون هذا القول رافعا
لحكم الفعل الماضي قطعا ولا المستقبل لعدم عمومية الفعل واما
اذا كان القول متقدما مثل ان يقول يجب علي في الوقت الفلاني الفعل الفلاني
ثم تلبس بضد ذلك الفعل في ذلك الوقت فهذا الفعل يكون ناسخا لذلك

القول وهذا الفرض غير جائز عند المعتزلة الا عند من يجوز عليهم المعاصي
فانهم لا يجوزون نسخ الفعل قبل التمكن من الامتثال وعند الاشاعرة
يجوز ذلك وهذا البحث سياتي واما اذا كان القول خاصا به فلا تعارض
سواء تقدم الفعل او تاخر لعدم اجتماع الفعل والقول في محل واحد قال
فان كان عاما له ولنا فتقدم الفعل او القول له وللامة كما تقدم الا ان يكون
العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص على ما سياتي اقول هذا
الفرض الثالث وهو ان يكون القول عاما له ولنا مثل ان يقول يجب علي وعلى امتي
كذا فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو القول او الفعل فان كان هو الفعل فلا تعارض
اما بالنسبة اليه فلعدم عمومية الفعل واما بالنسبة الينا فلان الفرض ان
الفعل لم يدل دليل على تاسي الامة به فيه واما ان كان القول هو المتقدم فلا تعارض
ايضا بالنسبة الينا واما بالنسبة اليه فانه يكون نسخا على الخلاف في
حكم هذا القسم وهو كما اذا كان القول عاما لنا وله حكم ما تقدم الا في شيء
واحد وهو ان القول اذا كان ظاهر العموم له عليه السلام مثل ان يقول يجب علينا
لا صريحا مثل ان يقول يجب علي وعلى امتي كذا وهو متقدم فان الفعل
تخصيص لذلك العموم وقد كان في الاول نسخا قال فان دل دليل على
تكرر وتاس والقول خاص به فلا معارضة في الامة وفي حقه المتاخر ناسخ وان معارضة
جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم اقول هذا هو القسم الثاني
وهو ان يكون هناك دليل يدل على تكرار الفعل وعلى تاسي الامة به فاما ان
يكون القول خاصا به او بنا او عاما لنا وله فان كان الاول فلا معارضة في حق
الامة لجواز اختصاصه عليه السلام بالقول دون الفعل واما في حقه فلا يخلو
اما ان يكون القول متقدما او الفعل وان علم فان كان الاول ففعله يكون
ناسخا

ناسخا للقول في حقه ان كان بعد التمكن من الامتثال عندنا او مطلقا عند
الاشاعرة وان كان الثاني فالقول يكون ناسخا للفعل في حقه دون امته
لاختصاص القول به وان كان الثالث فلا تعارض بين الفعل والقول بالنسبة
الى الامة لعدم تناول القول لهم واما بالنسبة اليه ففيه ثلاثة مذاهب الاول انه
يجب العمل بالقول الثاني انه يجب العمل بالفعل الثالث الوقف حتى يقوم الدليل
على التاريخ وهو الذي اختاره المصنف لانه يحتمل ان يكون القول متقدما وان يكون
متاخرا وان ترجيح العمل بالقول او بالفعل يكون تحكما محضا من
غير دليل وهو باطل والمصنف اشار الى المذهبين بقوله فثالثها احتج القائلون
بالاول بان القول ابين في الدلالة من الفعل وان العمل بالقول يفضي
الى نسخ الفعل في حقه عليه السلام دون امته والعمل بالفعل يفضي الى ابطال القول
بالكلية وهذان الوجهان عندي ضعيفان اما الاول فلان الفعل
قد يكون ابين وايضا فكون القول ابين لا يقتضي تاخره زمانا ولا اولويته حجة
فلا يقتضي اولوية العمل بالقول واما الثاني فلان الفعل والقول ايهما تاخر
كان ناسخا للاخر في حقه وحكم امته مستفاد من الفعل سواء تقدم او
تاخر فلا اولوية ايضا واحتج ايضا القائلون بالثاني بان الفعل
ادل لكونه اول وقد مر ضعفه قال وان كان خاصا بنا فلا معارضة
فيه وفي الامة المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار العمل بالقول لانه اقوى
لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولابطال القول به جملة
والجمع ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه يبين به القول مثل صلوا وخذوا
عني ولخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي
رجح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الاول اقول هذا هو الفرض

الثاني وهو أن يكون القول خاصاً بنا ولا تعارض بالنسبة إليه وأما بالنسبة إليه عليه السلام فلا
يخلو إما أن يكون القول متأخراً أو متقدماً أو يجهل التاريخ وعلى التقديرين الأولين
يكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم وهو ظاهر وعلى التقدير الثالث الخلاف ههنا
كالخلاف في الفرض الأول واختار المصنف هنا العمل بالقول لوجوه الأول أن القول
أقوى لأن فعله عليه السلام يوضع أمثاله وقوله وضع أمثالنا الثاني أن القول يشمل
للأمور المحسوسة كالطلوع والصوم والمعقولة كالمعارف والاعتقادات والفعل
مختص بالأمور المحسوسة فيكون الأول أكثر فائدة فيكون أولى الثالث أن الناس
اختلفوا في أمر الفعل ولم يختلفوا في أمر القول والمجمع عليه أولى من المختلف فيه
الرابع أن العمل بالفعل يقتضي إبطال القول بالكلية أما في حقه فلعدم
شموله له وأما في حقنا فظاهر والعمل بالقول يقتضي إبطال الفعل في حقنا دونه
والعمل بما يحصل معه الجمع بين الدليلين ولو بوجه ما أولى من العمل بما يلغي أحدهما
بالكلية احتج القائلون بأولوية الفعل بأن الفعل أقوى من القول فإن القول قد
يبين بالفعل كما في قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي فإنه بينه بفعل الصلوة وكذلك خذوا
عني مناسككم بين بأفعاله عليه السلام في الحج وكذلك خطوط الهندسة فإن العمل يظهر
الدعوى والجواب أن القول أكثر من الفعل ولا أكثرية تدل على الأرجحية ولو سلم التساوي
كان القول أرجح بما ذكرناه أولاً والقول بالوقف في هذا الفرض ضعيف لوقوع التعبد
بالقول ههنا بخلاف الأول وهو ما إذا كان القول خاصاً به عليه السلام فإن الوقف فيه
هو الأولى قال فإن كان عاماً فالمتأخر ناسخ فإن جهل فالثلاثة
أقول هذا هو الفرض الثالث وهو أن يكون القول عاماً متناولاً له عليه السلام ولنا فلا يخلو
إما أن يكون التاريخ معلوماً أو لا يكون وعلى التقدير الأول يكون المتأخر ناسخاً
وعلى التقدير الثاني يقع الخلاف كما مضى قال فإن دل الدليل على تكرر في
حقه

حقه عليه السلام والقول به خاص أو عام فلا معارضة في الأمة والمتأخر ناسخ في حقه
فإن جهل فالثلاثة وإن كان خاصاً بالأمة فلا معارضة أقول هذا هو القسم
الثالث وهو أن يكون هناك دليل دال على تكرر الفعل في حقه وليس هناك دليل
على تأسي الأمة به فإنه على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون القول خاصاً به الثاني أن يكون
القول عاماً شاملاً له ولنا وفي هذين القسمين لا معارضة في حق الأمة لعدم تعبدهم بالفعل
أما بالنسبة إليه فإن علم التاريخ كان المتأخر ناسخاً وإن جهل فالخلاف كما مضى الثالث
أن يكون القول خاصاً بالأمة فلا معارضة أما بالنسبة إليه فلعدم تناول القول له
وأما بالنسبة إلينا فلعدم تعبدنا بالفعل قال فإن دل الدليل
على تأسي الأمة به دون تكرر في حقه والقول خاص به أو بنا أو عام فلا معارضة
فإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه فإن جهل فالثلاثة وإن كان خاصاً بالأمة فلا
معارضة في حقه والمتأخر ناسخ في الأمة فإن جهل فالثلاثة فإن كان القول عاماً
فكما تقدم أقول هذا هو القسم الرابع وهو أن يكون هناك دليل
يدل على تأسي الأمة به لا على تكرر الفعل وأقسامه ثلاثة أحدها أن يكون القول خاصاً به
فإن كان متأخراً فلا معارضة أما في حقنا فلاختصاصه بالقول وأما في حقه فلعدم
تكرار الفعل وإن كان متقدماً فالفعل ناسخ في حقه لا في حقنا وإن جهل التاريخ فالخلاف
كما مضى الثاني أن يكون القول خاصاً بالأمة فلا معارضة في حقه وفي حق الأمة
المتأخر ناسخ ومع الجهل الخلاف كما مر وإن كان القول عاماً متناولاً له ولنا فحكمه أيضاً كما مضى
قال الإجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الأمة
في عصر على أمر ومن يرى انقراض العصر يزيد إلى انقراض العصر ومن يرى أن الإجماع لا
ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي أو ميت ومن جوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مستقر
الغزالي اتفاق أمة محمد على أمر من الأمور الدينية ويرد عليه أنه لا يوجد وأنه يطرد بتقدير

عدم المجتهدين ولا ينعكس بعد بين اتفاقهم على عقلي أو عرفي أقول هذا
هو الأصل الثالث من أصول الأدلة وهو الإجماع وهو في اللغة يقال بالاشتراك
على معنيين الإزماع ومنه قوله تعالى فأجمعوا أمركم والاتفاق ومنه أجمعوا على كذا
أي اتفقوا عليه وفي الاصطلاح عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر
على أمر من الأمور فالاتفاق كالجنس والفصل بقولنا المجتهدين عن اتفاق العامة
فإنه لا اعتداد به وبقولنا من هذه الأمة عن اتفاق الأمم السالفة فإنه ليس بحجة
علينا وقولنا في عصر المعني به عصر ما حتى يكون إجماع أهل كل عصر حجة فإنه لا يشترط
في الإجماع اتفاق المجتهدين في جميع الأعصار وقولنا على أمر يعم النفي والإثبات معًا
ومن يشترط في الإجماع انقراض أهل العصر زاد في الحد إلى انقراض العصر حتى يستمر
الاتفاق إلى وقت الانقراض ومن يشترط في الإجماع عدم سبق الخلاف المستقر زاد
في الحد مع عدم سبق استقرار الخلاف وقد حد الغزالي الإجماع بأنه عبارة عن اتفاق
أمة محمد ص على أمر من الأمور الدينية وهو باطل من ثلاثة أوجه الأول أن الإجماع
على هذا التعريف لا يتحقق فإنه لا يمكن المعرفة باتفاق الأمة بأسرهم من زمان النبي عليه السلام إلى
يوم القيامة الثاني أن هذا الحد لا يطرد فإنه لو فرض اتفاق العوام بالكلية عند عدم المجتهدين
يكون الإجماع ثابتًا وليس كذلك فإن قول العوام لا اعتداد به الثالث أنه
لا ينعكس فإنه لو اتفق المجتهدون على أمر عقلي أو عرفي لكان إجماعًا وإن لم يكن على أمر
من الأمور الدينية قال وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته قالوا
انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة وأجيب بالمنع لجدهم وبحثهم قالوا
إن كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف
القرائح وأجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليًا
قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم أو انقطاعه أو أسره أو خموله أو كذبه

او

أو رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لأن الآحاد لا تفيد والتواتر
بعيد وأجيب عنها بالوقوع فإنا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على
المظنون أقول نقل عن النظام وبعض الإمامية أن الإجماع لا يتصور واستدلوا
بوجوه الأول أن الأمة منتشرون في البلاد المتباعدة وذلك مما يقضي العادة فيه
بامتناع نقل الحكم إليهم فلا يمكن الاتفاق والجواب المنع من العادة بل العادة
توجب نقل الحكم إليهم فإن من جد وبحث لا بد وأن يصل إلى معرفة الحكم الثاني أما أن
يكون إجماعهم عن دليل أو لا عن دليل والقسمان باطلان فالإجماع باطل أما الأول فلأن ذلك
الدليل إما أن يكون قطعيًا أو ظنيًا والأول باطل لأن العادة قاضية بنقل الأدلة
القاطعة ولم ينقل دليل الحكم الذي أجمعوا عليه فهو مجهول فلا يكون قاطعًا والثاني باطل
لامتناع اتفاق الكل على الأمارة الموجبة للظن كامتناع اتفاقهم على أكل طعام معين
في وقت معين وكيف لا يكون كذلك وبعض المجتهدين لا يجوز توقف الحكم على الأمارة لاختلاف القرائح
عليه غير متوافقة عدم توافقها على الأكل المعين وأما الثاني فلأنه يستلزم الخطأ
فلا يكون الإجماع حقًا والجواب المنع من بطلان قسمي الأول أما المتواتر فلأنه قد يستغنى
عن نقله وهو هنا كذلك فإن بحصول الإجماع حصل الاستغناء عنه فلم يجب نقله وأما
الظني فإنه قد يكون جليًا فيكون حاصلًا عند كل مجتهد فيمكن اتفاق الكل
على الدليل وحصول الاتفاق الثالث أن معرفة الإجماع متوقفة على معرفة أقوال
المجتهدين ومعرفة أقوالهم متوقفة على معرفة كل واحد واحد منهم وذلك مما يقضي
العادة بامتناعه فإنه قد يكون هنا مجتهد لا يعلم وجوده ألبتة أو يعلم وجوده
إلا أنه لم يطلع على الناس بسبب إخفاء حاله أو أسر بحيث لا يمكن استعلام حاله أو يكون
خاملًا لا يذكر يعني أنه لا يعرف كونه مجتهدًا مع أنه كذلك ولو سلم معرفة كل واحد منهم
لكنه يمكن أن يفتي بعضهم بذلك الحكم ظاهرًا وإن كان في اعتقاده يفتي بخلافه والكذب

على واحد او اكثر جاز ولو سلم انه اتفق على ما يعتقد لكنه من المحتمل ان يفتي احدهم
بحكم وقبل ان يفتي الاخر بذلك يرجع الاول عما افتى به فلا يحصل الاتفاق ولو سلم
فنقله يستحيل عادة لان نقل الاجماع اما ان يحصل بالتواتر وهو شرط للتعدد فانه يلزم
ان يتواتر جماعة لا يجوز عليهم الكذب عن كل واحد منهم قد افتى بذلك الحكم واما
ان يحصل بالاحاد وهو غير مفيد والجواب ان وقوع الاجماع دافع لهذه الشبهة
وهو حاصل فانا نقطع بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون عند كل مجتهد
والانكار لذلك مكابرة فقد اندفعت الاستحالتان اعني استحالة الثبوت عنهم واستحالة النقل
عادة والى ما اشار المصنف بقوله واحتج عليهما اي على الاستحالتين قال
وهو حجة عند الجميع خلافا للنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول احمد من ادعى
(الاجماع) الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجود الادلة منها انهم اجمعوا على القطع بتخطية
المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع
في شرعي من غير قاطع موجب بخلاف اجماع الفلاسفة واجماع اليهود و
اجماع النصارى عن ... لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع
بنص يتوقف عليه لان المثبت (الاجماع) كونه حجة ثبوت نص من وجود صورة منه بطريق
عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها (النص مستفاد) (الاجماع) على ثبوت كونه حجة فلا دور اقول
اتفق الاكثرون على ان الاجماع حجة (تلك الصورة اعني الاجماع الثاني) ونقل عن النظام خلاف ذلك وزاد بعض
المحققين ذكر ان النظام انما منع من تحقق الاجماع اما على تقدير تحققه فانه يكون حجة
عنده ونقل عن بعض الخوارج المنع من كونه حجة واما الشيعة فقد نقل المصنف
عنهم انكار كونه حجة وليس هذا النقل بصحيح ونقل عن احمد انكار الاجماع عن مجرد الاستبعاد
الذي ذكرناه اولا والاستبعاد ليس بحجة ثم ان المصنف بعد ذكر الخلاف استدل
على كونه حجة باوجه الاول ان المجتهدين قد اجمعوا على تخطية مخالف الاجماع

فلكون

فلكون مخطئا اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلان العادة تحيل
اجماع هذا العدد الكثير على حكم شرعي من غير قاطع فان الاتفاق من غير دليل او على امارة
مستبعد جدا فاذن لا بد من نص قاطع دال على ذلك الحكم لا يقال ينتقض
هذا باجماع الفلاسفة واليهود والنصارى على الباطل لانا نقول العادة تحيل
تعمد الكذب على الجمع الكثير لكن لا تستبعد تخيلهم ما ليس بقاطع قاطعا والفلاسفة ([illegible])
واليهود والنصارى لم يجمعوا على تعمد الكذب وانما اجمعوا على تخيل ما ليس
بقاطع قاطعا ولاجل هذا شرطنا في التواتر الاستناد الى محسوس ولما كان
هذا الحكم شرعيا والحكم الشرعي لا يحصل الا عن دليل او امارة والامارة تحيل
العادة اتفاقهم عليها فاذن هذا الحكم انما يحصل عن الدليل اعني النص فيكون
الاجماع هنا قد استند الى امر محسوس فافترقا لا يقال انكم اثبتم
الاجماع بالاجماع او انكم اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع لانكم قلتم
الاجماع الثاني الدال على تخطئة مخالف الاجماع لا يقع الا عن نص فيكون ثبوت
النص مستفادا من كون الاجماع الثاني حجة الذي يتوقف على كون مطلق الاجماع
حجة وكلاهما دور لانا نقول الذي يتوقف عليه كون الاجماع مطلقا
حجة انما هو ثبوت نص يدل على ذلك وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صورة من
صور الاجماع مطلقا وهو الاجماع الثاني وانما كان هذا الاجماع مفيدا لوجود
النص لما ان العادة على ما قلناه ووجود تلك الصورة اعني الاجماع الثاني ودلالتها
على ثبوت ذلك النص لا يتوقفان على كون الاجماع مطلقا حجة فلا دور اصلا
عدم توقف وجود تلك الصورة عليه فلان وجودها مستفاد من التواتر
واما عدم توقف دلالتها فلان دلالتها مستفادة
من العادة قال ومنها انهم اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على انه قاطع
والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم ما قيل يلزم ان يكون المحتج عليه عدد
التواتر لتتم الدلالة بذلك قلنا ان سلم ذلك فلا يضر اقول هذا حجة
ثانية على كون الاجماع حجة وهو ان (عدد التواتر) الامة اجمعت على تقديم الاجماع على قواطع
الادلة فوجب ان يكون الاجماع قاطعا لان غير القاطع لا يقدم على القاطع

بالاجماع ملولم لكن الاجماع قاطعا لتعارض الاجماعان وقد الزم بعض
الاصوليين من سلك هذين الطريقين المعترضين انه لا ينعقد الاجماع عنده الا
اذا بلغ المجمعون عدد التواتر حتى يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب لان العادة
انما تحيل الكذب على مثل هؤلاء والمصنف اجاب عن هذا بالمنع اولا والالزام
ان المجمعين لا يحكمون في شرعي بانه قاطع الا اذا كان قاطعا بالعادة
التزم هذا وجعله غير ضار له فيما يرومه لانه لا يدعي كون كل اجماع
حجة قاطعة بل البعض بهذا الدليل والباقي كذلك لعدم الفصل قال
الشافعي ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال في متابعته او
مناصرته او الاقتداء به او في الايمان فيصير دليلا على خلاف التمسك بمثله في القياس
اقول ... لما ذكر الحجة عنده على كون الاجماع حجة شرع في حجج المتقدمين
على ذلك وبيان ضعفها ومن تلك الحجج ما استدل به الشافعي وهو قوله
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى وتقرير الاستدلال ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في التوعد فيجب ان يكون كل واحد منهما له هذا
الحكم فانه يستحيل الجمع بين محرم ومحلل في التوعد واذا ثبت تحريم اتباع
غير سبيل المؤمنين كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا والحكم المجمع عليه هو
سبيل المؤمنين فيجب اتباعهم فيه والاعتراض انه يحتمل ان يكون المراد ومن
يشاقق الرسول ويقاتله ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعته ونصرته ودفع
الاعداء عنه او الاقتداء به في الايمان نوله ما تولى واذا احتمل ذلك واحتمل
غير ما ذكرتم لم يبق دلالة قاطعة على الاجماع اقصى ما في الباب انه يدل ظاهرا و
يلزم منه الدور وهذا بخلاف التمسك بالظاهر في كون القياس حجة كما تمسكوا بقوله تع
فاعتبروا لان التمسك بالظاهر ثابت بغير القياس فافترقا قال
الغزالي بقوله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة علي وجود
حاتم وهو حسن والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الاحاد
اقول ... هذه حجة استدل بها الغزالي وهو التمسك بالسنة فانه

روى

روى عن النبي عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء ووجه الاستدلال به من وجهين
الاول ان يقول ان معنى هذا الخبر قد ورد ورودا متواترا لا بالفاظ نقلت احادا كما في شجاعة
علي عليه السلام وسخاء حاتم فانه وان كان الوقائع الدالة على الشجاعة والسخاء نقلت احادا
الا ان المعنى الحاصل من تلك الوقائع نقل نقلا متواترا واستحسنه المصنف الثاني
ان الامة تلقت هذا الخبر بالقبول فبعض احتج به وبعض تاوله من غير طعن فيه واورد
عليه المصنف بان تلقيه بالقبول لا يخرجه عن الاحاد فلم يجز الاستدلال به
في مثل هذه المسئلة العلمية وهو ضعيف فانه لا استبعاد في الاستدلال بالظني على
مثل هذه المسائل قال ... واستدلالهم يدل على قاطع في الحكم لان العادة
امتناع اجماع مثلهم على مظنون واجيب بمنعه في الكلي واخبار الاحاد بعد علمهم يوجب
بوجوب العمل بالظاهر اقول ... هذه حجة امام الحرمين وتقريرها ان اجماع
الخلق الكثير على الحكم اما ان يكون لا لدلالة او امارة او لا لهما والاخيران باطلان بالعادة
فلا ولان حق والجواب ... لم لا يجمعون على الحكم معولين على قياس جلي او على خبر واحد
بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر فلا يلزم ان يكون دليل الحكم مقطوعا به قال
المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ حيث لم يذكره
واجيب بانه لم يخرج حجة اقول ... هذه حجج المخالف على كون الاجماع
غير حجة وهي الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء ذكر ان الكتاب هو المبين للاحكام فلا يكون الاجماع مدركا وقوله تع
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ولم يذكر الاجماع فوجب ان لا يكون حجة
والجواب ان غاية ما ذكرتم الظهور فلا يعارض ما تقدم من الدلائل القطعية لكل شي ح
على ان كون الاجماع حجة لا يخرج الكتاب عن كونه تبيانا فانه بيان كون الاجماع حجة
اذ لا يجوز ان يكون المراد انه الكتاب مبين لتفاصيل الاحكام الجزئية وقوله

فرده انما يكون بسبب شارع والحكم المجمع عليه بخلاف ذلك واما السنة فما روي
عن النبي عم انه لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي ولم يذكر الاجماع والجواب
ان الاجماع ليس بحجة في زمن الرسول عم ان الغيبة بقوله فلذلك لم يذكر واما
المعقول فما تقدم من امتناع اجتماع الخلق على الحكم الواحد وقد تقدم عنه الجواب
قال مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار ان المقلد كذلك وميل
القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي لنا لو اعتبر لم يتصور
وايضا المخالفة عليه حرام وغايته مجتهد يخالفه وعلم عصيانه اقول
اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على ان الاجماع ينعقد وان لم يعلم قول من سيوجد
واختلفوا في المقلد الموجود هل يعتبر قوله في الاجماع ام لا فذهب المحققون الى
عدم اعتباره وذهب اخرون الى اعتبار قوله وقد مال اليه القاضي ابو بكر وقال اخرون
يعتبر قول الاصولي في الفروع لانه اهل للاجتهاد وقال اخرون يعتبر قول الفروعي
في الاصول واستدل المصنف بوجهين الاول ان قول العامي لو اعتبر لم يتصور تحقق
الاجماع والتالي ظ فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العوام كثيرون منتشرون
في البلاد غير محصورين ولا يمكن الاطلاع على اقاويلهم فلو كان قولهم شرطا للاجماع
ولزم من الجهل بالشرط الجهل بالمشروط فح لا يتصور انعقاد الاجماع واما
بطلان التالي فظاهر الثاني ان المخالفة الحاصلة من المقلد للمجتهد حرام
اذ كل قول حرام لا يعتد به وليس حاله اعظم من حال المجتهد اذا خالف الحكم
وعلم عصيانه في تلك المخالفة فانه لا يعتد بقوله اجماعا فكيف حال العامي
قال مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر والا فكغيره
وبعيد قال لنا يعتبر في حق نفسه فقط لنا ان الادلة لا تنهض دونه قالوا
فاسق

فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر ليس من الامة والصبي قصوره
ولو سلم فيقبل على نفسه اقول المجتهد المبتدع لا يخلو اما ان يكفر ببدعته
كالمجسمة والمشبهة او لا يكفر فان لم يكفر فهل ينعقد الاجماع مع مخالفته اما ان
كفر فانه يجري مجرى الكافر واما من لم يعتقد كفره فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
احدها ان خلافه لا يعتبر لانه فاسق الثاني انه يعتد به مطلقا حتى انه لا ينعقد
الاجماع مع مخالفته واليه مال المصنف الثالث انه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره
بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك واستدل
المصنف بان ادلة الاجماع ناهضة بالاعتداد بقوله لا تنهض دونه لقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين ولقوله عم لا تجتمع امتي على خطاء احتج المخالف بانه فاسق
فلا يقبل قوله قياسا على الكافر والصبي والجامع عدم التحرز من الكذب والجواب
الكافر ليس من الامة والصبي قاصر عن استنباط الاحكام من مداركها بخلاف هذا
ولو سلم عدم قبول قوله في حق الغير فيقبل قوله على نفسه لان الظاهر انهم اذا اجمعوا
على ما يكون بخلاف قوله فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة بخلاف ما اذا اجمعوا على ما يوافقه
لبعده عن التهمة قال مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة وعن احمد قولان لنا
الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه سائغ
فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف اجماعهم وتعارض الاجماعان واجيب بانه لازم
في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر
لا اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب بفقد الاجماع مع تقدم المخالفة
عند معتبرها اقول ذهب المحققون الى ان الاجماع غير مختص بالصحابة
بل هو حجة في كل عصر خالف في ذلك داود واصحابه من اهل الظاهر وعن احمد
روايتان احديهما مثل هذا والاخرى كمذهب المحققين في الخروج ذهب اليه المحققون

فان الادلة السمعية عامة في كل عصر ولا مخصص احتج المخالف بوجهين الاول
ان التابعين لو كان اجماعهم حجة لزم تعارض الاجماعين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الصحابة قد اجمعوا قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان المسائل الاجتهادية يجوز فيها الاجتهاد
فلو اجمع التابعون على مثل هذه المسائل كما لو اجمعوا على تحريم المخالفة فيتعارض اجماع
الصحابة واجماع التابعين واما بطلان التالي فظاهر لاستلزامه بطلان احد الاجماعين
والجواب ان هذا الالزام عائد في الصحابة فانهم قبل اتفاقهم على الحكم اجمعوا على جواز الاجتهاد
والمخالفة وبعد الاجماع اجمعوا على تحريم الاجتهاد فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا هناك
وطريق الجواب انا نبين ان الاجماع الاول وقع مشروطا بعدم الاجماع على الحكم فمتى
حصل الاجماع زال شرط الاجماع الاول فزال لزوال شرطه الثاني لو اعتبر اجماع التابعين
لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب
ان الاجماع هنا غير حاصل لعدم الخلاف هذا عند من يعتبر في الاجماع عدم سبق الخلاف
اما من لا يعتبره فانه يقطع في ابطال التالي قال مسئلة لو ندر المخالف
مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن
اجماعا قطعيا لان الدليل لا يتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف
اقول اختلف الناس في اجماع الاكثر هل يكون اجماعا ام لا كاجماع غير ابن عباس على
العول وغير ابي موسى على ان النوم ناقض للوضوء فذهب الاكثر الى انه ليس باجماع ونقل
عن ابن جرير الطبري وابي بكر الرازي وفي احدى الروايتين عن احمد انه اجماع واختار
المصنف الاول وذلك لان الادلة السمعية لا تتناول مثل هذه الصورة ضرورة كون
المجمعين بعض المؤمنين وجاز ان يكون الحق مع البعض الاخر وربما احتج المخالف بان لفظ
الامة كما يطلق على الجميع فقد يطلق على الاكثر فيكون الادلة عامة في القسمين والجواب
المنع لان الاطلاق مجازي ثم اختلف القائلون بانه لا يكون اجماعا هل يكون حجة
ام لا

ام لا فذهب قوم الى الاول واليه مال المصنف وآخرون الى الثاني واستدل المصنف
بان احد القولين لا بد وان يكون حقا ولا يجوز ان يقال ان قول الاقل راجح فانه من
المستبعد اجماع الخلق الكثير سوى من شذ على الخطأ ويكون الحق هو متمسك ذلك
الشاذ قال مسئلة التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشأ بعد اجماعهم
فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن
المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن
ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل المتوفاة فقال ابن عباس
ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم انما
سوغوا مع اختلافهم اقول اختلفوا في التابعي اذا كان مجتهدا
في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع خلافه ام لا فذهب اصحاب الشافعي
واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة الى عدم الانعقاد وذهب آخرون الى الانعقاد
دونه هذا اذا كان مجتهدا حالة الخلاف اما اذا نشأ بعد اجماعهم على الحكم فان اشترط
انقراض العصر في الاجماع اعتد بخلافه هنا ومن لم يشترط لم يعتد به والدليل على ما
اختاره المصنف وهو عدم انعقاد الاجماع في الصورة الاولى ان الصحابة بعض
المؤمنين وبعض الامة فلا يكون اتفاقهم على الحكم اتفاق كل الامة فلا يكون الاجماع
حاصلا واستدل القائلون بهذا القول بان الصحابة سوغوا الاجتهاد للتابعين
كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير حتى نقل انه
ابن عمر سئل عن نذر ذبح الولد فقال سلوا مسروقا فلما اتاه السائل بجوابه اتبعه
وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة
في عدة الحامل المتوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي وكان تابعيا فلو كان قول التابعي غير معتد به لما سوغ لهم الاجتهاد

ب
تعلموها

من الصحابة والجواب ان هذه الصور التي ذكرتموها انما هي صور وقع الخلاف فيها
بين الصحابة ويمكن ان يجري اجتهاد التابعي في كل تلك الصور اما في صور الاتفاق فلا
فالاولى الاعتماد على الدليل الاول قال مسئلة اجماع اهل المدينة من الصحابة والتابعين
حجة عند مالك وقيل محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة
كالاذان والاقامة والصحيح التعميم لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع
المنحصر من العلماء الاحبين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فان قيل يجوز ان
يكون تمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر
والاكثر كاف فيما تقدم واستدل بان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد
وبتشبيه عملهم بروايتهم ورد بانه تمثيل مع ان الرواية ترجح بالكثرة
بخلاف الاجتهاد اقول نقل عن مالك انه قال اجماع اهل المدينة حجة
والاكثرون على خلاف ذلك وقيل انه عنى بذلك ان روايتهم مقدمة على رواية
غيرهم وقيل انه عنى بذلك قبول اجماعهم على المنقولات المستمرة كالاذان
والاقامة لحصول الرسول عليه السلام عندهم فهم اعرف بالثابت والمصنف عمم
الحكم واستدل بان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الاحبين
بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح وذلك مما يوجب رجحان قولهم وانما قال
مثل هذا الجمع احترازا من اجماع اليهود والنصارى على ما سلف وقال المنحصر
احترازا عن قول النظام ان الاجماع لا يتصور لانتشار الامة لا اتفاق الجمع
ان يكون تمسك غيرهم ارجح ولم يطلع بعضهم على ذلك المتمسك لانا نقول
العادة توجب اطلاع الاكثر على ذلك المتمسك فان اهل المدينة مصاحبتهم
الرسول بعيد عدم اطلاعهم على مثل تلك الحجة والاكثر كاف على ما تقدم
والحق انه لا اعتبار بذلك فان العادة لا تقضي باستبعاد تمسك اهل
المدينة

لا دليل له

المدينة من غير حجة لذلك تقضي باستبعاد تمسك غير اهل المدينة بغير حجة
مع كثرة المجتهدين وانتشارهم فالعبرة انما هو بقول الجميع ولا اعتبار
بالمواضع واستدل من نصر مذهب مالك بوجهين الاول قوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فيكون منفيا وهذا الاستدلال بعيد
لان النقل ممنوع وان سلم فليس يدل على ان اجماع غيرهم ليس بحجة ولا على ان
اجماع المدينة دون قول غيرهم حجة وايضا فان الخبث ليس بعام قطعا فانا نعلم
اشتمال قول بعض اهل المدينة على الخطاء وان لم يكن عاما لم يكن حجة الثاني
ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم فيكون عملهم مقدما بيان الملازمة
ان روايتهم انما كانت مقدمة لما ان اطلاعهم على قول الرسول عليه السلام اكثر من اطلاع
غيرهم عليه وهذا المعنى موجود في العمل فيكون عملهم مقدما واما بيان المقدم
فظاهر والجواب ان تشبيه عملهم بروايتهم تمثيل لا دليل على الجمع
مع قيام الفارق وذلك لان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
ولان قيام الفرق بين الرواية والاجتهاد لم يكن القياس صحيحا وايضا الرواية
مستندة الى السماع ولما كان اهل المدينة اقرب الى السماع من غيرهم كان
قولهم ارجح من قول غيرهم بخلاف الاجتهاد الذي طريقه واحد قال
مسئلة لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة
الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر عند الاكثرين قالوا عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي قلنا يدل
على اهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم
عن الحميرا اقول ذهبت الشيعة (لا بعد الشيخين) الى ان اجماع اهل البيت حجة وذهب
اخرون الى ان اجماع الائمة الاربعة حجة وهو منقول عن احمد وذهب

اخرون الى ان اجماع الشيخين حجة وخالف الاكثر في هذه المسائل اما الشيعة
فقد استدلوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيجب ان يكون منفيا عنهم واما من قال يكون
اجماع الاربعة حجة فاستدلوا بقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ واحتج من جعل قول الشيخين حجة بقوله عم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عن هذين الخبرين انهما يدلان على اهلية اتباع
المقلد للاربعة وللشيخين لا على ان قولهم حجة وايضا فهو معارض بقوله عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول الواحد منهم ليس بحجة اجماعا وبقوله
خذوا شطر دينكم من الحميراء مع ان قولها ليس بحجة قال مسئلة لا يشترط في المجمع
عدد التواتر عند الاكثر لان دليل السمع يتناوله فلو لم يبق الا واحد فقيل قوله حجة
لمفهوم السمعي وقيل لا لمعنى الاجتماع اقول اختلف الناس في
اشتراط عدد التواتر في المجمعين فمن استدل بالعقل وهو عدم تصور الخطأ
على المجمعين كامام الحرمين وغيره يلزمه ذلك ومن استدل بالسمع اختلفوا
فمنهم من اشترط والاكثر على خلافه والدليل عليه ان دليل السمع عام ليس فيه
اشعار باشتراط عدد التواتر فيجري على عمومه الا بعد ظهور المخصص
واختلف الناس فيما اذا لم يبق والعياذ بالله من الامة مجتهد سوى واحد هل يكون
حجة ام لا فذهب قوم الى انه يكون حجة لدخوله تحت الامة فان الواحد يطلق عليه
لفظ الامة كما في قوله تعالى ان ابرهيم كان امة والاصل الحقيقة ومنهم من
منع لان الاجتماع لا يعقل من الواحد فان معناه لا يعقل الا من اثنين فصاعدا
قال مسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكر احد قبل استقرار المذاهب
فاجماع او حجة وعن الشافعي ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي
اجماع

اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة ان كان فتيا لا حكما لنا سكوتهم ظاهر
في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل انه لم يجتهد
او وقف او خالف فتروى او وقر او هاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر
لان عادتهم ترك السكوت في مثله الاخر للظاهر لما ذكرناه الجبائي انقراض
العصر يضعف الاحتمال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم واجيب
بان الفرض قبل استقرار المذاهب واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر
اقول اختلف الناس في انه اذا افتى واحد من اهل الاجتهاد بحكم وعرف الباقون
قبل استقرار المذاهب ولم ينكروه فقال قوم انه يكون اجماعا وهو مذهب بعض
اصحاب الشافعي واكثر اصحاب ابي حنيفة وهو احدى الروايتين عن الشافعي ونقل
عنه خلاف هذا وهو انه لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو علي الجبائي
انه يكون اجماعا بشرط انقراض العصر وقال ابو هاشم انه يكون حجة لا اجماعا
وهو مذهب بعض الحنفية وقال ابو علي ابن ابي هريرة من اصحاب الشافعي انه يكون اجماعا
ان كان فتيا وان كان حكما من حاكم لا يكون اجماعا والمصنف اختار انه يكون
اجماعا او حجة لان احدهما ثابت لما تقدم احتج القائلون بكونه اجماعا
بان سكوتهم وترك الانكار دال على الموافقة والا لزم الذنب وهو منتف بالاصل
فاذن لا فرق بين ترك الانكار وبين القول بالحكم في انعقاد الحكم بالادلة
السمعية الدالة على حجية الاجماع لتناولها صورة القول يتناول صورة
السكوت احتج المخالف بان سكوتهم يحتمل وجوها احدها انه لم يجتهد في ذلك
الحكم فلا يجوز له الانكار وثانيها ان يكون قد اجتهد ولم يصل الى الحكم بل توقف
فلا يجوز له الانكار وثالثها ان يكون قد خالف ما افتى به المفتي غير انه يروي
ويتفكر حالة السكوت في تحصيل وقت يتمكن من اظهاره ورابعها

ان يكون مدة وقر القائل او هابه وخشي ثوران الفتنة كما نقل عن ابن عباس انه
وافق في مسألة العول واظهر الخلاف بعده وقال هبته وكان مهيبا والخامس
ان يكون ترك الانكار لانه يرى ان كل مجتهد مصيب والسادس انه ترك الانكار
بناء على ان غيره قد انكر عليه وكفاه مؤنة الانكار وهو مخطئ فيه ومع هذه
الاحتمالات كيف يجزم القول بانه سكت عن الرضا واجاب المصنف بانه خلاف
الظاهر فان عادتهم اظهار الانكار على المخالف واعلم ان هذا الجواب عندي
ضعيف لان الانكار انما يجب اذا كانوا عالمين بخلاف ظاهر اما مع هذه الاحتمالات
فلا ولا شك في حصول الاحتمالات واحتج من قال بانه يكون حجة لا اجماعا
بان الدليل ظاهر اذ من الحال انه لو كان على الخطأ لانكروا عليه لكنه لا يكون
اجماعا للاحتمالات واحتج الجبائي بان هذه الاحتمالات وان كانت قوية
لكن عند انقراض المخالف يضعف هذه الاحتمالات فيكون الاجماع ظاهرا
واحتج ابن ابي هريرة بان الحال يحتمل ترك الانكار للخطأ في الفتيا دون الحكم
فان الفقهاء يحضرون مجالس الحكام مشاهدين خطأهم ويتركون الانكار عليهم
اما لمكانتهم او لغير ذلك والجواب ان صورة الفرض انما هي ترك الانكار
قبل استقرار المذاهب وفي تلك الحالة يجب انكار حكم الحاكم كما يجب انكار
قول المفتي ظاهرا فلا يصح الفرق واعلم ان الناس اختلفوا فيما اذا ذهب
احد من اهل الاجتهاد الى حكم ولم ينتشر بين اهل عصره ذلك المذهب هل يكون
اجماعا ام لا فذهب المحققون الى انه لا يكون اجماعا لان شرط الاجماع علم
اهل الحل والعقد بالحكم والافتاء به والتقدير عدم علمهم بذلك ولا يكون
ايضا حجة قال مسألة انقراض العصر غير مشروط عند المحققين
وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي قال الامام ان كان عن قياس
لنا

لنا دليل السمع واستدلوا بانه يؤدي الى عدم الاجماع للتلاحق واجيب بان المراد
عصر المجمعين الاولين اعني لا مدخل للاحق قالوا استلزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير
الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا اثر له مع القاطع كما لو انقرضوا قالوا
لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع
قالوا لو لم يعتبر مخالفة الفتية لم يعتبر مخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا فلا
الترجيح بعض والفرق ان هذا قول من وجد من الامة فلا اجماع اقول
ذهب المحققون الى ان انقراض العصر غير شرط في الاجماع بمعنى انه اذا اتفق
اهل العصر على حكم كان حجة وان لم ينقرضوا وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك
الى اشتراطه وذهب بعض الناس الى التفصيل وذكروا فيه وجهين
الاول قال قوم ان كان الاجماع هو السكوتي كان الانقراض شرطا
والا فلا الثاني قال امام الحرمين ان كان الاجماع حصل عن قياس
كان شرطا والا فلا واستدل على عدم الاشتراط مطلقا بالادلة
السمعية فانها غير متوقفة على الانقراض واستدل بعض القائلين
بهذا القول بانه لو كان شرطا لم يتحقق الاجماع والتالي باطل لانه يبحث
عن تعذر تحققه فالمقدم مثله بيان الشرطية انه ما من عصر من الاعصار
يمضي اهله على قول الا ويوجد قوم اخرون قبل انقراضهم ويكمل بالاجتهاد
اهل كل عصر باهل عصر اخر فلو جوزنا للاخرين المخالفة لم يحصل الاجماع
اصلا واجاب المصنف عن هذا الدليل بان المراد انقراض عصر
المجمعين الاولين عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة من ادرك ذلك
الوقت من المجتهدين ام لا ادرك عصرهم او ان يقول لا مدخل للاحق في الاجماع
وان كان الانقراض شرطا ويكون قائل الاشتراط ظهر فكره او يحصل اجتهاد

للمجمعين الاولين فيكون الخلاف بينهم سابقا كالخلاف للتابعي واحتج من
اشترط انقراض العصر بانه لولم يعتبر الخلاف قبل الانقراض لجاز لهم الغاء الخبر
الصحيح الدال على خلاف ما اجمعوا عليه اذا ظهر لهم بعد الاجماع والتالي ط
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب ان هذا الفرض بعيد فان علماء العصر
من المستبعد اجماعهم واتفاقهم الا بعد البحث والاجتهاد وعدم الاطلاع على الخبر
الصحيح بعد البحث والاجتهاد ~~وعدم الاطلاع على الخبر الصحيح بعد البحث~~
مستبعد جدا ولو سلم وجود الخبر لكنه لا اثر له مع الاجماع القاطع كما
لا اثر له بعد الانقراض واحتجوا ايضا بانه لولم يشترط الانقراض لكان المجتهد
ممنوعا من الرجوع عن اجتهاده والتالي ط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية
انهم اذا اجمعوا عن اجتهاد حتى اراد بعضهم الرجوع عن اجتهاده فلولم يجز لزم
ما ذكرنا والجواب الطعن في استحالة التالي فانه قد يجب ترك الرجوع عن
الاجتهاد اذا حصل الاجماع واحتجوا ايضا بانه لولم يعتبر مخالفة اللاحق
باهل العصر المتقدمين لم يعتبر مخالفة من مات والتالي ط فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان اللاحق لو لم يعتبر خلافه لكان ذلك انما هو لان المجمعين
كانوا هم كل الامة فلم يعتد بالخلاف اللاحق وهذا المعنى موجود في صورة
الموت فانهم بعد الموت يصدق عليهم انهم كل الامة وقد افتوا بشيء فيكون
اجماعا واما بطلان التالي فسياتي واجاب المصنف بان التالي قد التزم
به بعض الناس وباظهار الفرق بين الصورتين وذلك ان في صورة الموت الخلاف قول
من هو حاضر من الامة فلا يكون الاجماع متحققا وفي صورة اللاحق لا يكون هذا الحكم
ثابتا مع الافتراق فيبطل القياس قال مسئلة لا اجماع الا عن مستند
لانه يستلزم الخطاء ولانه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة
قلنا

قلنا فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه قد يجب ان يكون عن غير
دليل كاثباته به اقول ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يكون
الا عن دليل صحيح وذهب اخرون الى انه يجوز الاجماع لا عن دليل بان يوفقهم
الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند والدليل على المذهب الاول وجهان
الاول ان الاجماع من غير دليل خطا والخطا منفي عن الامة فالاجماع من غير
دليل منتف الثاني انه يستحيل عادة اجماع الخلق الكثير على الحكم من غير
دليل واحتج المخالف بان اجماعهم لو كان عن دليل لما كان للاجماع فائدة
والتالي ط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الاجماع اذا كان عن دليل كان
التمسك باصل الاجماع اولى من التمسك بالاجماع لان احتمال الخطاء في الاول ابعد
من الثاني لاستحالة عليه وعلى زيادة والجواب لا نسلم عدم الفائدة بل هاهنا فوائد
من جملتها سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهد ومنها تحريم المخالفة بعد
الاجماع وقبله عند ما يجوز له مخالفة ذلك الدليل ثم نقول ان هذا القول
يوجب ان يكون الاجماع لا كان من غير دليل وهو ط بالاتفاق قال مسئلة
يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع
بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة
نحو الشيرج اقول اختلف الناس في جواز وقوع الاجماع
عن قياس فذهبت الشيعة وداود واصحابه الى المنع من ذلك وذهب اخرون
الى الجواز ثم اختلفوا في الوقوع فمنع منه البعض واثبته الاخرون وجوز بعضهم
الاجماع عن القياس الجلي دون الخفي واستدل المصنف بانا نقطع بالجواز كغيره
من الاجماعات فانه لو فرض موجودا لم يلزم منه محال وهذا هو معنى الجواز واستدل
على الوقوع باجماع الصحابة على امامة ابي بكر قياسا وبعضهم على القياس حتى قال

بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا فقاسوا الامامة العامة
على امامة الصلوة وايضا اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على تحريم لحمه
واجمعوا على اراقة الشيرج والدبس السيال اذا ماتت فيه فارة بالقياس على السمن
وغير ذلك من الوقائع المأثورة عنهم واذا اجمعوا على وقوع الاجماع عن اجتهاد
واجماعهم حجة كان مثل هذا الاجماع حقا ولقائل ان يمنع حصول الاجماع
فيما ذكروه ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون اجماعهم مستندا الا الى القياس مسألة
الا ابي على قولين في احداث قول ثالث منعه الاكثر كوطي البكر قيل يمنع الرد وقيل
مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد مع الاخ قيل المال كله وقيل المقاسمة فالحرمان
ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث
وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وكام مع زوج
او زوجة واب قيل ثلث وقيل ثلث ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل
ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر وكالجد وكالطهارات والا جاز
كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا لنا ان الاول مخالف
للاجماع فيمنع بخلاف الثاني كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل
يقتل ويصح لم يمتنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق اول ــــــ اختلف الناس
في الاشياء اذا افترقوا الى فرقتين احديهما قالت بقول والاخرى قالت بقول اخر هل
يجوز احداث قول ثالث ام لا فذهب الجمهور الى المنع وهو قول الشيخ ابي جعفر الطوسي
من الشيعة مثال ذلك انهم اختلفوا في وطء البكر فقال بعضهم انه يمنع الرد من
المشتري اذا وجد بها عيبا وقال اخرون انه يجوز للمشتري الرد مع الارش فالقول بالرد
مجانا من غير ارش قول لم يقل به احد وايضا اختلفوا في الجد مع الاخ فقال بعضهم
المال كله للجد وقال اخرون بان المال لهما فالقول بان الجد ليس له شيء قول لم يقل به
احد

احد وايضا في اشتراط النية في الطهارات فقال قوم انها شرط في الجميع وقال اخرون
انها شرط في التيمم فالقول بكونها غير شرط في شيء من الطهارات قول لم يقل به احد
وايضا اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص والرتق
والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بالفسخ بها اجمع وقال اخرون
بعدم الفسخ بها اجمع فالقول بكون البعض موجبا للفسخ دون البعض قول لم يقل به احد
وايضا اختلفوا في الام مع الزوج فقال بعضهم للزوج حصته من الاصل وللام
ثلث الاصل وللاب الباقي وقال اخرون للزوج حصته وللام ثلث الباقي وللاب الثلثان
ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج فمن اعطى الام ثلث الاصل في مسألة الزوج اعطاها
الثلث ههنا ومن اعطاها في الاول ثلث الباقي اعطاها ههنا ثلث الباقي فالقول باعطاء
الام ثلث الاصل في احدى المسألتين وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث وذهب اخرون الى الجواز
مطلقا والحق في ذلك التفصيل وهو ان يقول القول الثالث يلزم منه ابطال ما اجمعوا
عليه لم يجز احداثه والا فانه جائز مثال الاول رد الموطوءة البكر المشتراة فان البعض
منع من الرد مطلقا والبعض منع منه الا مع الارش فقد اتفقوا على امتناع الرد
من غير ارش فلو جوزنا الرد مجانا لزم ابطال ما اجمعوا عليه وكالجد فان الفريقين
اتفقوا على ان له حظا من المال فالقول بحرمانه خارق لهذا الاجماع وكان باطلا
وكالنية فان الفريقين اتفقوا على اشتراطها في البعض وهو التيمم فالقول بعدمها في
الاشتراط خارق لهذا الاجماع ومثال الثاني اختلافهم في فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة فان من قال بفسخ النكاح ببعضها دون البعض يكون موافقا لكل واحد من
الفريقين في صورة ولا يلزم منه خرق الاجماع وكمسألة الام فان من قال بان الام تعطى
ثلث الاصل مع الزوج وثلث الباقي مع الزوجة لم يكن قد خرق الاجماع وقال في كل صورة
بمذهب والدليل على هذا التفصيل ان الاول خارق للاجماع كما صورناه فيكون

باطل لخلاف الثاني فانه لا يلزم منه خرق الاجماع وايضا فانه يلزم ان من وافق مذهب
ابي حنيفة او الشافعي او غيرهما في مسئلة وجب عليه موافقته في كل مسئلة وذلك باطل
اتفاقا فان الشافعي لما قال لا يقتل مسلم بذمي وقال انه لا يصح بيع الغائب وقال
ابو حنيفة انه يقتل ويصح بيع الغائب فلو ان قائلا ذهب للمسئلة الاولى موافقا
للشافعي وفي الثانية موافقا لابي حنيفة او بالعكس لم يكن ممنوعا عنه اجماعا قال
قالوا فصّل ولم يفصّل احد فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه
والا امتنع القول في واقعة تتجدد ويتحقق بمسئلتي الذمي والغائب قالوا يستلزم تخطئة
كل فريق وهم كل الامة قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه لا الآخر
اختلافهم دليل انها اجتهادية قلنا ما منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو الدليل قبل
تقرر الاجماع ثم بعده قالوا لو كان لانكر لما وقع وقال ابن سيرين في مسئلة الام مع
زوج واب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة للاجماع
اقول لما ذكر الحكم عنده وهو التفصيل شرع في كلام المخالفين فاستدل
من قال لا يجوز التفصيل فيما لم يفصل الامة فيه بانه يكون خارقا للاجماع والتالي
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب المنع الشرطية فان عدم القول
بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل فان عدم القول لو كان قولا بالعدم لما جاز
احداث قول في واقعة متجددة لم تكن لاهل العصر الاول فيها قول اذ عدم القول
قول بالعدم على هذا التقدير ولما كان التالي باطلا قطعا فكذا المقدم فهو
عدم الفرق ويحقق هذا البحث يعني ما ذكرنا ان عدم القول بالتفصيل ليس
قولا بعدمه مسئلتي الذمي والغائب على ما اوضحناه اولا حيث جوزنا فيهما
التفصيل وان لم يفصل احد قالوا القول بالتفصيل لو كان جائزا لزم اجماع
كل الامة على الخطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من قال بالعدم في
المسئلتين

المسئلتين يكون مصيبا في احديهما دون الاخرى ومن قال بالتحليل فيهما يكون مصيبا
في احدى المسئلتين دون الاخرى فيكون كل قوم قد اخطأوا والتالي باطل لاختلاف الاسباب
والجواب ان الممتنع انما هو تخطئة الامة فيما اتفقت عليه والا لزم ان من افتى بالصواب
في حكم لم يكن مصيبا في كل الاحكام وهو باطل قطعا واحتج الآخرون القائلون
بالجواز بان اختلافهم في الحكم دليل على انه حصل عن الاجتهاد فيكون الاجتهاد
سائغا والقول الثالث حدث عن اجتهاد فيكون سائغا والجواب من وجهين
الاول ان الذي منع المصنف من احداثه انما هو قول يستلزم ابطال ما اتفقوا عليه
كالجد وامثاله فيما مضى وما اتفقوا عليه ليس من صور الخلاف فلا يجوز فيه الاجتهاد
الثاني وهو عام ان الاختلاف دليل على تسويغ الاجتهاد لا مطلقا بل قبل
تقرر الاجماع ثم بعده والامة لما اتفقت على القولين حصل الاجماع المانع من
احداث الثالث فمنعت من الاجتهاد واحتجوا ايضا بانه لو لم يجز احداث القول
الثالث لما وقع من الصحابة مع عدم الانكار والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
وبيان بطلان التالي الوقائع المشهورة بينهم منها انهم اختلفوا في مسئلة
زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل وقال الباقون
للام ثلث الباقي واحدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال في صورة الزوج بقول ابن عباس
دون الزوجة وقال بعض التابعين بعكس هذا القول والجواب ان الاختلاف في مثل
هذه الصور ان رفع حكما مجمعا عليه فيكون كالعيوب الخمسة الموجبة لفسخ النكاح
لو قيل بالتوقف فيها على ما سلف وان لم يكن الخارق مخالفا للاجماع قال مسئلة
يجوز احداث دليل آخر او تاويل آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وايضا فلم يزل
لا ينكر ولم يزل المتاخرون يستخرجون الادلة والتاويلات قالوا اتبع غير سبيل
المؤمنين قلنا انما ذلك فيما اتفقوا والا لزم المنع في كل متجدد قالوا امرون

بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه الاول
اختلف الناس فيما اذا استدلت الامة بدليل او تأولت تأويلا هل يجوز لمن بعدهم
احداث دليل اخر او تأويل اخر على ذلك الحكم فالجمهور يجوزونه ونفاه الاقل
ونقل المرتضى عن اصحابنا ان بعضهم جوّز احداث تأويل ثان لا انه يجري مجرى المذهب
وما يجوز احداث مذهب ثان اتفاقا والسيد العالم فرق بين المذهب والتأويل
بان التأويل يجري مجرى الادلة فان تأول بوجه مناقض الى دينها ناظر بان لا
واحدا الا كان جاز لمن بعدهم التأويل بحذف المضاف وهي التعبد بالمنعم ربها
ناظر ويكون قد اشترك التأويلات في رفع الرؤية عنه تع واحتج المصنف بان
احداث الدليل او التأويل الثاني لا يخالف ما اجمعوا عليه من الحكم فجاز احداثه وايضا
لو لم يجز احداث دليل او تأويل لم يكن سائغا الانكار للمتوقع والباطل فان المتأخرين
دائما يستخرجون الادلة والتأويلات من غير انكار واستدل المخالف بوجهين
الاول قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وهو عام في الحكم والدليل
والتأويل والجواب ان التوعد على مخالفة ما اتفقوا عليه ونفي الدليل الثاني
لم يتفقوا عليه اذ الفرض هذا ولو لم تجر على هذا التأويل لزم المنع من كل قول
متجدد لم يتعرضوا له الدليل الثاني قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف يقتضي هذا الامر بكل معروف فلو كان الدليل الثاني
من المعروف لوجب ان يكونوا امروا به والجواب انه معارض بقوله وينهون عن المنكر
مقتضاه النهي عن كل منكر ولو كان الدليل الثاني منكرا لنهوا عنه واعلم
انه لا خلاف في انهم لو اجمعوا على انكار الدليل الثاني او التأويل الثاني لما جاز
احداثه قال مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان
استقر خلافهم قال الاشعري واحمد والامام والغزالي يمتنع وقال بعض
المجوزين

المجوزين حجة والحق انه بعيد الا في القليل كالاختلاف في ام الولد ثم زال
وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا اقول
العادة تقضي بامتناعه واجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع لكان
حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار اختلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل
منهما واجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر
خلافهم اقول اذا افترق اهل العصر الاول فيما يلتبس بالحكم الى قائلين
بخلافه فهل يجوز اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين ام لا قال الاشعري
واحمد وامام الحرمين والغزالي ان ذلك ممتنع وقال جماعة من المعتزلة من
اصحاب الشافعي وابي حنيفة ان ذلك جائز وهو مذهب السيد المرتضى والمجوزون
اختلفوا فمنهم من قال انه حجة ومنهم من لم يقل بذلك وقال المصنف انه
بعيد لم يقع الا في القليل كما اختلفوا في بيع ام الولد ثم زال ذلك الخلاف بين
التابعين واتفقوا على عدم الجواز بعد ذلك ولذلك نقل عن عمر انه كان يمنع على التمتع
ثم صار اجماعا عندهم كذا ذكره البغوي واحتج الاشعري على الامتناع بوجهين
الاول العادة فانها قاضية بامتناع مثل هذا الاجماع والجواب المنع
من العادة وايضا كيف يدعى قضاء العادة بالمنع مع وقوعه كما علمناه
في ام الولد وغيرها الثاني لو اجمعوا بعد الاختلاف المستقر لتعارض
الاجماعان والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان الامة اذا اختلفت
على قولين واستقر اختلافهم فقد اجمعوا على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين
والتخيير فلو اجمعوا بعد ذلك على احدهما لاجتمع تحريم مخالفته ولم يجز التخيير
وذلك يستلزم التعارض واما بطلان التالي فانه ظاهر لاستلزامه اجماع الامة
على الخطأ والجواب من وجهين احدهما لا نسلم ان اختلافهم يستلزم الاجماع

على الأخذ بكل واحد من القولين والتخيير بينهما الثاني لو سلم وجود الإجماع الأول
لكنا نقول إنه مشروط بما سيأتي الإجماع الثاني وإن وجد الإجماع الثاني
فقد زال شرط الإجماع الأول فزال لزوال شرطه كما في حالة عدم استقرار
الخلاف لا يقال لو جوزتم هذا لجاز في كل إجماع أن يكون مشروطا بعدم إجماع
ناسخ له أو ح لا استقر الإجماع لأنا نقول الإجماع فرق بين الصورتين ثم في هذا الجواب
نظر بالمسألة الثالثة ولئن سلمنا ليس بحجة لو كان حجة لتعارض الإجماعان وقد تقدم قالوا
لم يحصل الاتفاق وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة
لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك لأن الباقي كل الأمة الأحياء
وأجيب بالالتزام ولا أثر على خلافه الآخر لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجتمع
الأمة الأحياء على الخطأ والسمع يأباه وأجيب بالمنع والماضي ظاهر الدخول
لتحقق قوله بخلاف من لم يأت أولا ولما كان الجواز ظاهرا لم يذكر
الاستدلال عليه بل ذكر الاستدلال على أنه ليس بحجة فنقول استدل المجوزون
لحدوث الإجماع بعد الخلاف القائلون بأنه ليس بحجة بثلاثة أوجه الأول
لو كان حجة لتعارض الإجماعان والتالي باطل فالمقدم مثله وقد مضى التقرير والجواب
عن هذا وقد سلف الثاني أن مثل هذا الاتفاق لا يكون إجماعا لخروج العصر الأول عنه
والجواب أنه يلزم على ذلك أنه لا يجوز حدوث الإجماع عقيب الخلاف الذي لم يستقر
لخروج العصر الأول عنه والثالث الاتفاق الثالث أن قول الثاني لو كان
حجة لكان موت الصحابي المخالف حجة إذا لم يبق مخالف غيره والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية أن قول الثاني إنما يكون حجة بعد حصول الخلاف لكونهم كل الأمة
الأحياء وهذا المعنى موجود في الصورة التي ذكرناها فيجب أن يكون الموت
موجبا لصحة القول بعد أن يكون القول قبل الموت باطلا وهو باطل
والجواب

والجواب نحن نلتزم بأن قول الثاني حجة وإن كان أكثر الأصوليين على خلاف ذلك
واحتج من جوز حدوث الإجماع عقيب الخلاف وجعله حجة بأنه لو لم يكن
حجة لأدى إلى اجتماع الأمة الأحياء على الخطأ والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة وبطلان التالي بالأدلة السمعية والجواب منع تناول
الأدلة السمعية له فإن الأحياء بعض الأمة لكون الماضي داخلا تحت الأمة ظاهرا
لتحقق قوله بخلاف من لم يأت فإنه ليس بداخل لعدم قوله وقت الإجماع وبعد
العرف يبطل القياس الدال على مساواة من لم يوجد لمن مضى مسئلة اتفاق
العصر عقيب الاختلاف إجماع وحجة وليس ببعيد وأما بعد استقراره
فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال
إجماع وهي كالتي قبلها إلا أن كونه حجة أظهر لأنه لا قول لغيرهم على خلافه
أقول الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها أن تلك كان المجمعون
غير المختلفين وفي هذه المجمعون هم المختلفون وقد اختلف الناس في ذلك
فمن اشترط انقراض العصر جوز ذلك ومن لم يشترط انقراض العصر
اختلفوا فمنهم من جوزه وهو قول السيد المرتضى ومنهم من منع وهو
قول الشيخ أبي جعفر الطوسي هذا إذا حدث الإجماع بعد استقرار الخلاف
أما إذا لم يستقر الخلاف فإنه يجوز قطعا ويكون إجماعا وحجة ولا
نعرف في ذلك مخالفا واعلم أن الحكم المذكور في المسألة المتقدمة
آتيه هاهنا إلا أن الجواز هنا أظهر لأنه لا قول لغيرهم على خلاف الإجماع
بخلاف المسألة المتقدمة قال مسئلة اختلفوا في جواز عدم علم الأمة
بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه المجوز ليس إجماعا على الخطأ لو لم يعملوا
في واقعة الثاني اتبعوا غير سبيل المؤمنين أقول اختلف الناس

في انه هل يجوز وجود دليل راجح على معارضه او وجود خبر والعمل الامة على
وفقه مع عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر على قولين منهم من جوزه ومنهم من منع
احتج المجوزون بان عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر لا يكون اجماعا على ترك العمل به
كالوهم يحكموا في الواقعة بحكم خاص لا يكون ذلك حكما بالعدم واحتج النفاة بانه
لو جاز اجماع الامة على عدم العلم بذلك الدليل لكان العلم به منهيا عنه لانه يكون اتباعا
لغير سبيل المومنين لكن التالي باطل فانه لا يجوز ان يقال ان تحصيل العلم بالمدارك الشرعية
حرام قال مسئلة المختار امتناع ارتداد الامة سمعا لنا دليل السمع واعترض
بان الارتداد يخرجهم ورد بانه يصدق بان الامة ارتدت وهو اعظم الخطاء
اقول اختلف الناس في تصور ارتداد الامة اما عند الملاحدة فذلك غير جائز
واما الجمهور فقد اختلفوا فذهب قوم الى الجواز واخرون منعوا وان كان التصور
العقلي عندهم جائزا اما الامامية فلان المعصوم عندهم لما كان بعض الامة بل هو
سيدهم يستحيل عليه ذلك الحكم لم يكن الحكم الكل صادقا واما المانعون من الجمهور
فقد استدلوا بالسمع وهو قوله عم لا تجتمع امتي على الخطا والارتداد من اعظم الخطاء
اجاب المجوزون بان الارتداد يخرجهم عن كونهم امة لم يرض فلا يصدق ثبوت الخطاء
على الامة والجواب انه حال الارتداد يصدق على مجموع الامة انها قد ارتدت وكانت
الامة قبل الارتداد امة فيكونون قد ارتكبوا الخطا قال مسئلة مثل قول
الشافعي ان دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل
والنصف عليه قلنا فاين نفي الزيادة فان ابدى مانع او نفي شرط او استصحاب فليس
من الاجماع في شيء اقول اختلف الجمهور في دية اليهودي على ثلاثة اقوال
قال قوم انها مثل دية المسلم وهو احدى الروايات عندنا وقال اخرون انها على
النصف وقال اخرون كالشافعي وغيره انها على الثلث فظن بعض الفقهاء انه يجوز
ان

ان تمسك الشافعي في هذه الصورة بالاجماع فان القائل بوجوب الدية قائل بوجوب الثلث
والقائل بالنصف قائل به فقد حصل الاتفاق على الثلث ومنع حينئذ قوم وقالوا لا نسلم ان وجوب الثلث
لا غير قد اشتمل على حكمين احدهما وجوب الثلث والثاني نفي الزيادة عن الثلث ولا شك
في ان القولين الاخيرين لم يشتملا على الحكم الثاني فلا يستفيد الحكم الثاني من حصول
المانع كما يقال ان الكفر يقوم مساواته بالمسلم في الدية او فوات الشرط مثل ان يقال
الاسلام شرط في الدية الكاملة واستصحاب الحال كان يقال الاصل عدم الدية فالقول
بالثلث مع هذا الاصل يستلزم سقوط الكل معا اجاب المصنف بان هذه امور خارجة
عن الاجماع قال مسئلة يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالي
لنا نقل الظني موجب فالقطعي اولى وايضا نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات اصل بالظاهر
قلنا المتمسك الاول قاطع والثاني يبتني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر
من الجانبين اقول اختلف الناس في الاجماع المنقول بخبر الواحد هل يجب العمل به
ام لا اما من لم يعمل بخبر الواحد فانه يمنع من العمل به واما من جوزه فقد اختلفوا ايضا
فذهب جماعة من الشافعية الى الجواز وذهب اخرون منهم الغزالي الى المنع احتج المصنف
على الجواز بان خبر الواحد حجة على ما تقدم اذا كان المنقول ظنيا فيكون حجة وما يكون قطعيا
فانه يكون اولى وايضا قوله عم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر والالف واللام
التي ليست للعهد فيكون مفيدة للعموم فالاجماع المنقول بخبر الواحد ظاهر فيجب الحكم
به احتج الغزالي بان الاجماع اصل من اصول الشريعة مقدم على الكتاب والسنة
فكيف يصح اثباته بالخبر الذي لا يفيد القطع واجاب المصنف بان الحجة الذي ذكرناه
اولا قطعية لدلالتها على وجوب العمل بالاجماع المنقول بالاحاد قطعا وهو المراد
من القاطع وان اثبتناه بالدليل الثاني سلمنا كونه ظاهرا لكن نمنع انه لا يجوز
مطلقا لانه مبني على اشتراط القطع في ادلة الاصول فان اشترط ذلك منع

اساف الاصل بالظاهر ومن لم يشترط لم ينتف وبالجملة فالظهور في هذه المسألة للمعترض
من الجانبين اما من جهة النافي فان يقول لا اسلم ان نقل كل ظني موجب واما من جهة المثبت
فان يقول لا اسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر قال مسألة انكار حكم الاجماع
القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر اقول اختلف الناس في منكر
حكم الاجماع القطعي هل يكون كافرا ام لا فذهب قوم الى تكفيره واخرون الى انه ليس بكافر
وفصل المصنف فقال انكار الحكم المجمع عليه مما له مدخل في اسم الاسلام كالعبادات الخمس
والتوحيد فانه يكفر جاحده وان لم يكن كالاتفاق على جواز البيع والقرض والرهن فانه لا يكفر
قال مسألة التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباري ونفي الشريك
والعقلي الجبار في الدنيوية قولان لنا دليل السمع اقول كل ما يتوقف عليه الاجماع
لا يجوز اثباته به والا لزم الدور وذلك مثل اثبات الصانع وكونه قادرا عالما ولما لا
يتوقف الاجماع عليه كرؤية الباري تعالى ونفي الشريك وغير ذلك من الاحكام الشرعية
فانه يجوز التمسك فيها بالاجماع واختلف الناس في المصالح الدنيوية كاتفاقهم في امر الراي
والحروب فنقل عن القاضي عبد الجبار قولان احدهما جواز المخالفة والثاني المنع
وقد صار الى كل واحد من القولين قوم وذهب المصنف الى الاخير لان دليل السمع عام
في كل سبيل قال ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن
فالسند الاخبار عن طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى وقيل لا يحد
لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان كل احد يعلم انه موجود ضرورة والمطلق
اولى والاستدلال على ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله
ضرورة والثاني بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصور او يتقدم تصوره والمعلوم ضرورة
ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم
مثله اقول لما فرغ من البحث عن المختص بكل واحد من الاصول الثلثة شرع
في

في البحث عما اشترك فيه وهو امران السند والمتن فالسند المعني به هنا الاخبار
عن طريق المتن والمراد بالاخبار عن طريق المتن ان يبين كل واحد انه نقل تواترا ان متن م
او آحادا ولما كان البحث عن ذلك مسبوقا بالبحث عن اصل الخبر وجب تقديم العلم به
وهو لفظ مشترك بين معنيين على سبيل الحقيقة احدهما الصيغة كقولك زيد قائم والثاني
المعنى وهو مدلول هذا الخبر القائم بالنفس عند الاشاعرة وقد يطلق على الاشارات
الدالة على المعاني لا بالالفاظ عليها بالمجاز كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم ه
وكقوله وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب ه
واختلف الناس في انه هل يحد ام لا فذهب قوم الى انه لا يحد واختلفوا في تعليله فقال
قوم لعسره وقال اخرون لانه ضروري واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان كل عاقل
يعلم انه موجود ضرورة وهذا خبر خاص والخبر المطلق جزء من الخبر الخاص واذا كان
الخاص ضروريا كان المطلق السابق عليه اولى ان يكون ضروريا لا يقال كيف يستقيم
هذا الاستدلال مع انه استدلال على الضروريات لانا نقول لا نسلم انه استدلال على
الضروريات وبيانه ان الضروري هو حصول هذا الخبر واما كونه ضروريا فهو مما يستدل
عليه فهو معلوم نظرا ولهذا وقع فيه الاختلاف فالاستدلال على ثبوت هذا الوصف استدلال
على امر نظري لا ضروري واعترض المصنف على هذا الوجه بان الخبر الخاص يجوز ان
يحصل ضرورة ولا يكون متصورا ولا يكون تصوره متقدما لانا انما اذا سلمنا ان
كل واحد يعلم بالضرورة هذا الخبر الخاص والعلم بالضرورة بتصوره على ما ذكرت
فالذي يعلم من هذا الخبر لانا نقول المعلوم بالضرورة انما هو ثبوت النسبة
او نفيها لا تصورها وفيها اشعار ان المصنف اشار الى الجواب واعرض عن السؤال
الوجه الثاني انا نفرق بين الامر والنهي والخبر بالضرورة وذلك يستدعي
تصورها قطعا وقد تقدم الجواب عن مثل هذا الوجه قال القاضي

والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض بانه
يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله تعالى اجاب القاضي بصحة
دخوله لغة فورد ان الصدق الموافق للخبر والكذب بنقيضه فتعريفه به
دور واجاب عنه وقيل التصديق او التكذيب فيرد الدور
وبان الحد باي او واجيب بان المراد قبول احدهما واقربها قول
ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة وقال بنفسه ليخرج نحو قم لان الكل عنده
كلام وهو يفيد نسبة في الموضوع وبرد عليه بانه قم ونحوه فانه كلام
يفيد بنفسه نسبة اما لان القيام منسوب واما لان الطلب منسوب
اقول لما ابطل كون الخبر غنيا عن التحديد شرع في الحدود
المنقولة عن الاصوليين فحده المعتزلة كالجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار
بانه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض على هذا التعريف
بان المحدود يلزم من وجوده وجود الحد والا لم يكن الحد حدا
واذا كان كذلك يجب ان يستلزم وجود الخبر وجود الصدق والكذب
معا وهو محال لاستلزامه الجمع بين المتقابلين خصوصا خبر الله تعالى
وخبر رسوله فانها اخبار صادقة قطعا لا يمكن وجود الكذب فيها
واجاب القاضي عبد الجبار عن هذا الاشكال فقال المراد صحة دخول
احدهما بالقياس الى اللغة بمعنى ان اللغة تجوز لقائل الخبر ان يقال
له صدقت او كذبت وان امتنع احدهما لدليل خارجي واورد على هذا
الجواب ان حاصل هذا الكلام ان الخبر الذي هو الذي يحتمل الصدق
او الكذب وهذا التعريف دوري فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر عنه
والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه فيكون تعريف الخبر موقوفا

عا

على معرفة الخبر الخاص ومعرفة الخبر الخاص تتوقف على معرفة الخبر المطلق لكونه جزءا
منه وذلك يستلزم الدور ولا جواب عن هذا الاشكال كما ذكره المصنف ذكره
وقد اجاب عن هذا بعض المحققين بجواب ليس هذا ذكره موضع وقيل حد
الخبر انه ما يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض من وجهين
الاول ان الدور اللازم على الحد الاول ثابت هنا فان التصديق
هو الاخبار بكون الخبر صدقا والتكذيب هو الاخبار بكونه كذبا فيكون
معرفة التصديق والتكذيب مسبوقة بتصور الخبر فلو كان تصور الخبر
متوقفا على معرفتهما لزم الدور الثاني ان المقصود من الحد
الكشف والايضاح وادخال او للترديد المنافي للايضاح في الحد
مما ينافيه واجيب عن الاشكال الثاني بان المقصود ان الخبر ما يحتمل
احدهما لا بعينه وقال ابو الحسين البصري الخبر كلام يفيد بنفسه
اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله بنفسه عن الامر نحو قم
الدال على وجوب الفعل لكن لا بنفسه بل بواسطة ما استدعاه الامر من
الطلب للفعل الصادر من الحكيم لانه كلام ولكنه لا يفيد بنفسه
النسبة ما لم ينضم الى الموضوع فهو يفتقر في افادته النسبة الى الموضوع
خلاف قولنا قام زيد فانه بنفسه يفيد النسبة واتى بالامر ليعم
الاخبار بالموجود والمعدوم عن الموجود والمعدوم وقد اورد على
هذا الحد وجوه من الاعتراضات احدها ان قم وامثاله يفيد
بنفسه اضافة امر الى امر لانه يفيد اضافة القيام الى المامور او
الطلب الى الامر الثاني ان الاسناد في المسند به كقولنا الحيوان
الناطق يفيد اضافة امر الى امر وليس بخبر الثالث ان قول

نفياً او اثباتاً لا يلزم منه الدور لكونهما اخص من مطلق الخبر لان الاثبات هو الاخبار
بالوجود والنفي هو الاخبار بالعدم قال والاولى في الكلام المحكوم فيه
بنسبة خارجية بخلاف قم ويسمى غير الخبر انشاء او تنبيهاً ومنه الامر والنهي والاستفهام
والتمني والترجي والقسم والنداء والصحيح ان بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع
انشاءات انها لا خارج لها وانها لا تقبل صدقاً ولا كذباً ولو كان خبراً لكان ماضياً
ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك يسأل اقول
لما ابطل ما ذكره من الحدود المنقولة عن الناس فسر ذكر ما هو الاولى في تحديده عنده
فقال انه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية فالكلام جنس للمفيد وغيره وقوله
المحكوم فيه بنسبة فصل له عن الذي لم يحكم فيه بحكم او بحكم غير النسبة وقيد النسبة بالخارجية
ليخرج عن باب الامر فانه كلام محكوم فيه بنسبة لكن ليست خارجية والمعنى بالخارجي
ههنا ليس المفهوم منه اعني الذي يقال في مقابلة الذهني بل المراد ههنا ان يكون هناك
نسبة ثابتة في نفس الامر اما ذهنية واما خارجية حتى يطابقها الخبر ان كان صدقاً او لا
يطابقها ان كان كذباً وهذا الحد لا يخلو من نظر واما غير الخبر من الكلام التام فانه يسمى
انشاء وتنبيهاً ويندرج فيه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء
فان هذه كلها ليست باخبارات ومن الصيغ مثل بعت واشتريت وطلقت واعتقت وغير ذلك
من الالفاظ المطلوب منها تحصيل الاحكام فذهب قوم الى انها اخبارات والحق انها
انشاءات ويدل عليه وجوه احدها انها لا خارج لها فانه لم يوجد البيع قبل قول القائل
بعت الثاني انها لا تحتمل الصدق والكذب فلا تكون اخبارات الثالث لو كانت اخبارا
لكانت اما اخبارا عما وجد او عما سيوجد والثاني باطل لعدم اعتبار ما قال القائل لو قال
ساتبيع لم يتعلق به حكم البيع والاول ايضا باطل لانه لا يقبل التعليق في مثل قول القائل طلقتك
امرأتي ان دخلت الدار لان التعليق عبارة عن توقف وجود المعلق على وجود المعلق به
ولما

ولما كان الثاني باطلا اجماعا فكذا المقدم السؤال لحصول القطع بالفرق بين الانشاء
والاخبار ولهذا اذا قال للرجعية طلقتك يسأل هل اراد به الاخبار
او الانشاء ولولا العلم بالفرق لما صح الاستفهام عن تعيين المراد منه قال الخبر
صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارجي او لا الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد
ونفيه او لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله افترى
على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب
بان المعنى ام لم يفتر فيكون جنونا لان المجنون لا افتراء له او افتراء او لم يقصد للجنون
قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم واجيب بان ما كذب عمداً وقيل ان كان
معتقداً فصدق والا فكذب لقوله ان المنافقين لكاذبون واجيب لكاذبون في شهادتهم
وهي لفظية اقول اتفق اكثر المحققين على ان الخبر اما ان يكون صدقا او كذبا لان الحكم اما
ان يكون مطابقا للامر الخارجي او لا يكون والثاني الكذب والاول الصدق وقال الجاحظ
ان بين الصدق والكذب واسطة فقال لان الخبر اما ان يكون مطابقا مع اعتقاد كونه مطابقا
او مع نفي الاعتقاد او لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة ونفيه والثاني فيهما
اعني المطابق الذي لا يكون مع الاعتقاد والذي لا يكون مطابقا مع عدم الاعتقاد ليس
بصدق ولا كذب والاول منهما هو الصدق اعني الذي يكون مطابقا مع الاعتقاد
والثاني منهما هو الكذب اعني الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة والدليل
على ذلك قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد من ذلك حصر احوال النبي في هذين
ضرورة عدم اعتقادهم بصدقه فليس الجنة والكذب متغايرين وبينهما وبين الصدق متغايرة
فثبت الواسطة والجواب المراد افترى على الله كذبا او لم يفتر فيكون جنونا لان لا يكون
ما ذكره اخبارا وان كان بصيغة الاخبار ويجري مجرى كلام الساهي والنائم او يكون المراد
اقصد الاخبار او لم يقصد للجنون فلا يكون خبرا فان الكلام ان لم يخرج عن القصد

لم يكن خبرا وان كانت الصيغة صيغة اخبار واستدلوا ايضا بقول عائشة والله
ما كذب ولكنه وهم نفت الكذب مع انتفاء الصدق واثبتت واسطة هي الوهم والجواب
ليس المراد نفي الكذب العام بل الكذب الصادر عن العمد واعلم ان بعض القائلين
بانتفاء الواسطة بين الصدق والكذب قال ان المخبر ان كان معتقدا لما اخبر به فهو الصادق
وان لم يكن معتقدا وان كان مطابقا فهو الكاذب والدليل عليه قوله تعالى والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون مع ان خبرهم وهو ادعاؤهم الرسالة مطابق والجواب ان الشهادة
اخص من مطلق الخبر ولكذا ان الشهادة هي الاخبار بالمعتقد والمنافقون لما لم يعتقدوا
كذبهم في الشهادة لا في الاخبار والحاصل فهذه المسئلة لفظية قال وينقسم الى ما
يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما فالاول ضروري بنفسه
كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله والاجماع
والموافق للنظري والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر
العدل وقد يظن كذبه كخبر الكاذب وقد يشك كالمجهول اقول هذه قسمة حاصرة (الكذاب)
للخبر بالنظر الى علم الصدق وعدمه وهي ثلاثة لا غير احدها ان يعلم صدق الخبر والثاني
ان يعلم كذبه والثالث ان يجهل الامران اما الاول فعلى ثلاثة اقسام احدها ان يكون
ضروريا باعتبار النظر الى الغير كالخبر الموافق للضروري والثالث ان يعلم صدقه
بالنظر والاستدلال وهو اقسام احدها خبر الله صدق والدليل عليه
انه حكيم لا يصدر عنه القبيح وهذا استدلال المعتزلة وقد بيناه في كتاب
المناهج واستدل الغزالي بان كلام الله تعالى علم قائم بذاته ويستحيل
الكذب في كلام النفس على من يمتنع عليه الجهل واعترض عليه بان البحث
هاهنا في الكلام بمعنى الحروف والاصوات لا المعنى النفساني الثاني
خبر الرسول عليه السلام صدق لانه ظهرت المعجزة على يده وهي مستلزمة للصدق بالضرورة

وتقرير

وتقرير هاتين المقدمتين مذكور في الكلام الثالث الاجماع وقد مضى الكلام
في انه صدق الرابع الخبر الموافق للنظر الصادق واما الثاني وهو ما علم
كذبه فهو الخبر المخالف لما علم صدقه واما الثالث وهو الذي لا يعلم صدقه
ولا كذبه فهو على ثلاثة اقسام احدها ما ظن صدقه وهو خبر الواحد العدل والثاني (خبر م)
ما ظن كذبه فهو خبر الواحد الكذاب والثالث ما يشك فيه وهو خبر المجهول
صدقه وكذبه قال ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا
لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد للزوم النقيض
ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم وانما كذب المدعي للعادة اقول
نقل عن قوم انهم قالوا كل خبر لا يعلم صدقه فانه يكون كذبا والا لوجب
على الله تعالى ان ينصب عليه دليلا يدلنا على صدقه كخبر مدعي الرسالة ولما كان
التالي كاذبا كان المقدم كذلك والجواب من ثلاثة اوجه احدها القلب
وهو ان يقول خبر من لم يعلم كذبه صدق قطعا والا لوجب على الله تعالى
ان ينصب على كذبه دليلا الثاني يلزم من ذلك كذب كل شاهد لا يعلم
صدقه وكفر كل مسلم لا يعلم ايمانه ولما كان التالي باطلا كان المقدم كذلك
الثالث الفرق بين هذا الخبر وبين مدعي الرسالة وهو ان المدعي للرسالة
ان لم يظهر المعجزة الدالة على صدقه انما يحكم بكذبه لقضاء العادة بذلك بخلاف
المخبر بالخبر الذي لم يجر العادة باظهار المعجزة عند الصدق فيه قال
وينقسم الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه
وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة
وغيرها وخالف السمنية في افادة المتواتر وهو بهت فانا نجد العلم ضروريا
بالبلدان النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار وما يوردونه

مثل اكل كل طعام واحد وان الجملة مركبة من الواحد ويؤدي الى مناقضة المعلومين
وتصديق اليهود والنصارى ع لا نبي بعدي وبان الفرق بين الضروري وغيره
ضرورة وبان الضروري يستلزم الوفاق من جحود ا[لـ]اول ـــــ اعلم
ان الخبر ينقسم الى المتواتر والى الاحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه وانما قيد بنفسه ليخرج ما علم صدقه فيه بالقرائن الزائدة على ما لا
ينفك عنه من جري العادة وغيرها فان القرائن لا تنضم الى الخبر وقد يفيد
الخبر العلم وذلك كمن يخبر بالمرض مع ظهور اثره عليه او بالموت مع ظهور الجزع
عليه واظهار التعجب فان هذه القرائن زائدة على الخبر مع دلالتها على الصدق
ولا يكون الخبر متواترا واعلم ان الناس اختلفوا في ان الخبر المتواتر هل
يفيد العلم ام لا فذهب الجمهور من العقلاء الى افادته العلم وذهب
السمنية الى الانكار وهذا مباهتة فانا نجد من انفسنا ضرورة العلم بوجود
البلاد النائية كمصر ومكة ووجود الامم الخالية كجالينوس واقليدس ووجود
الانبياء والخلفاء المتقدمين بمجرد الاخبار ومن انكر ذلك فهو مكابر واحتجوا
على انه لا يفيد العلم بوجوه احدها ان اجماع الخلق الكثير الذي لا يجوز عليهم
التواطؤ والكذب والمراسلة على الخبر بشيء معين يجري مجرى اجماعهم على اكل
طعام واحد بعينه ولما كان ذلك مستحيلا عادة فكذا اجماعهم على الاخبار
بشيء واحد مع اختلافهم في الامزجة والاغراض واختيار الصدق والكذب
الثاني ان الجملة مركبة من الاحاد وكل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب
حالة الانفراد فيستمر على ذلك الجواز حالة الاجتماع والا لانقلب الجائز حالة
الانفراد ممتنعا حالة الاجتماع الثالث انه يلزم التناقض في العلوم بتقدير
ان يخبرنا جماعة يفيد قولهم العلم بامر من الامور ثم يخبرنا جماعة اخرى

يفيد

يفيد قولهم العلم بنقيض ذلك الامر ولما كان اللازم باطلا كان الملزوم كذلك
الرابع ان اليهود تواتروا وكذلك النصارى على قول موسى وعيسى ع لا نبي
بعدي فلو افاد التواتر العلم لزم ان اخبار موسى وعيسى ع صدق فلزم دوام شرعهما
والتالي ظ كان الملزوم مثله الخامس انا نفرق بين اعتقاد وجود البلاد
النائية وبين اعتقاد كون الكل اعظم من الجزء والتفاوت في الضروريات ظ
ولما كان الاعتقاد الثاني ضروريا كان الاول غير ضروري السادس ان
الضروريات يجب اشتراك الناس فيها واتفاقهم عليها ونحن نخالفكم في ذلك فدل
على انه ليس بضروري وهذه الوجوه مردودة ومن جهة الاجمال ومن جهة التفصيل
اما الاجمال فلان هذه الشبه لا تقدح في مقابلة الضروري فيكون مدفوعا واما
التفصيل فالجواب عن الاول المنع من عدم اتفاقهم وما ذكروه استبعاد مجرد
وعن الثاني المنع من مساواة الواحد للجملة فانه كما تمنع حصول الهيئة الاجتماعية عند
الاجتماع فلم يمنع وجود حكم لها لم يكن حالة الانفراد وعن الثالث ان هذا
الفرض ممتنع لا يعقل وجوده وعن الرابع ما قيل من ان تواتر اليهود انقطع
في زمن بخت نصر وان النصارى كانوا قليلين لا يبلغ قولهم العلم في زمن عيسى
وعن الخامس المنع من الفرق في الاعتقاد ومع التسليم لا يلزم كون احدهما
غير علم فان العلوم متفاوتة بالشدة والضعف وعن السادس المنع من وجوب
اشتراك الناس في الضروريات قال ـــــ والجمهور على انه ضروري والكعبي
والبصري نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين
ولساغ الخلاف فيه عقلا ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد
علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا داعي لهم وان ما كان كذلك ليس بكذب
فيلزم النقيض واجيب بالمنع اذ اذا حصل علم انهم لا داعي لهم لا انه حصل

لزم

الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري
قالوا لو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله وبانه لا يلزم من ضرورة م
الشعور بالعلم الشعور بصفته اقول ـــــ اختلف الناس في العلم الحاصل
عقيب خبر التواتر هل هو ضروري او نظري فذهب جمهور الاصوليين الى انه ضروري
وذهب ابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري الى انه نظري والسيد المرتضى توقف في ذلك
واستدل المصنف على انه ضروري بوجهين الاول انه لو كان نظريا لتوقف
على حصول المقدمتين المشتملتين على الوسط والتالي ظ والمقدم مثله والشرطية ظاهرة
وبيان بطلان التالي ان العلم بوجود البلدان والامم الماضية حاصل للعوام
والاطفال مع عدم المقدمتين الثاني انه لو كان نظريا لجاز وقوع المخالفة
فيه عقلا فان العلوم النظرية يجوز فيها الخلاف والتالي ظ والمقدم مثله واحتج
على كونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما توقف على غيره من العلوم والتالي ظ فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان هذا العلم لا يحصل الا بعد
العلم بامور منها العلم بان المخبرين بمحسوسات فان اهل المشرق والمغرب لو اخبروا
عن الشيء الغير محسوس كاخبارهم بوجود الصانع وحدوث العالم لما افاد العلم
ومنها العلم بانهم عدد لا يحملهم حامل من غرض دنيوي او دعوى على
الاخبار ومنها ان يعلم ان الخبر الذي يحصل من مثل هؤلاء المخبرين لا يكون
كذبا حتى يلزم اعتقاد كونه صدقا فيكون العلم بكونه صدقا متوقفا على هذه
العلوم فيكون كسبيا والجواب المنع من توقف العلم بخبر التواتر على هذه
العلوم لم لا يحصل العلم بالخبر ثم علم ان لا حامل للمخبرين على الكذب لان العلم
بخبر التواتر متوقف على ذلك والعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب
ممكنة في كل ضروري ولا يستلزم ذلك كونها نظرية كما نقول الاثنان نصف

الاربعة

يقسم العدد الخ

الاربعة لانقسامها الى المتساويين وكل عدد ينقسم الى عددين احدهما
ما يساويه فهو نصف لذلك الآخر وكما نقول النار محرقة لانا احسسنا بها ذلك
مع سلامة الحاسة وكل محسوس احسسنا مع سلامة الحاسة فهو في نفس الامر على ما
احسسنا فيكون النار محرقة وكذلك سائر العلوم الضرورية ولا يستلزم ذلك كونها
نظرية واحتجوا ايضا بانه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة فلا يقع فيه
الخلاف والجواب من حيث المعارضة ومن حيث الحل اما المعارضة فانا
نقول لو كان نظريا لعلم بالضرورة انه نظري ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله
واما الحل فلان كون العلم ضروريا صفة له والعلم الضروري بالذات لا يستلزم
العلم الضروري بالصفة قال ـــــ وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا
يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين والوسط
وعلم المخبرين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فباطل وان اريد البعض فلازم
مما قبله ضابطه العلم بحصوله حصول العلم لا ان ضابطه حصول العلم سبق
العلم بها اقول ـــــ يشترط في خبر التواتر امور منها ما هو متفق
المتفق فيه ومنها ما وقع فيه الخلاف ونحن نذكر ما اشار اليه المصنف فمن شرط
ان يكون المخبرون بالغين في العدد الى حد يمتنع عليهم الاتفاق والتواطؤ على
على الكذب وان يستندوا فيما اخبروا عنه الى الحس وهذان الشرطان عامان
في كل خبر متواتر ويشترط في الخبر المتواتر الذي يتباعد عنهم ان يكون في الاطراف
والاوساط على هذين الشرطين وقد شرط قوم ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا به
غير ظانين قال المصنف وهذا غير محتاج اليه وذلك لانهم ان عنوا به انه علم
كل من انواع العلوم فهو باطل فان جماعة كثيرة لو اخبروا نا عن علمهم بوجود
الصانع وحدوث العالم لما افاد قولهم العلم كما انهم لو اخبروا بوجود شخص

ظني ربما افاد قولهم العلم وان عنوا به العلم المستند الى الحس فهو لازم مما
قيدناه بخبر في شروط التواتر وضابط العلم بحصول هذه الشروط هو حصول
العلم بخبر المتواترين فان حصل علمنا ان هذه الشروط كانت حاصلة وان لم يحصل
علمنا انه قد اختل بعضها لا ان ضابط حصول العلم بخبر المتواترين سبق العلم
بهذه الشروط قال ـــــ وقطع القاضي ابو بكر بنقص الاربعة وتردد في
الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
والصحيح يختلف وضابطه العدد ما حصل العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير
علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متاخرا ويختلف باختلاف قرائن التعريف في احوال عليها
المخبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقائع اقول ـــــ
هذا اشارة الى مذاهب من حصر مبلغ المتواترين في عدد معين فقال القاضي ابو بكر
ان الاربعة تنقص عن افادة اليقين والا لوجب على القاضي ان لا يبحث عن شهود الزنا
ويطلب التزكية لان قولهم ان افاد العلم علم صدقهم والا علم كذبهم قطعا قال
واتوقف في الخمسة وقال قوم انه قد يحصل العلم بقولهم وذهب اخرون الى ان اقل
عدد يحصل العلم بقولهم اثنا عشر نقيبا عدد نقباء بني اسرائيل كما قال الله تعالى وبعثنا
منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك لحصول العلم عند خبرهم وقال اخرون
اقله عشرون وتمسكوا بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم وذهب قوم الى ان اقله اربعون اخذا من
عدد اهل الجمعة عندهم وقال اخرون اقله سبعون لقوله تعالى واختار موسى
من قومه سبعين خصهم بذلك لحصول العلم بقولهم وقيل اقله ثلاثمائة وبضعة عشر نظرا
الى عدد اهل بدر والصحيح ان العلم يختلف فقد يحصل تارة بقول عدد قليل
وتارة بقول عدد كثير وضابطه العدد ان ما حصل العلم عنده لانا نقطع

بالعلم

بالعلم من غير ان نعلم عددا معينا لا علما متقدما على العلم بالخبر ولا متاخرا عنه ولو
كان شرطا لم يحصل العلم الا بعد العلم به بل يختلف باختلاف قرائن الاحوال واحوال
المخبرين والاطلاع عليها اطلاعا كاملا او ناقصا وادراك المستمعين والوقائع
فان عشرة انفس لو اخبروا بموت ميت لهم وركبت القرائن الملائمة لذلك لحصل العلم
بقولهم ولو اخبروا عن وقوع المؤذن من المنارة مع حضور غيرهم لما افاد
العلم فللوقائع مدخل في حصول العلم بعدد دون عدد قال ـــــ وشرط
قوم الاسلام والعدالة لان اخبار النصارى بقتل المسيح وجوابه اختلال في الاصل
والوسط وشرط قوم ان لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن
والشيعة المعصوم دفعا للكذب واليهود اهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ
وهو فاسد اقول ـــــ شرط قوم في المتواترين الاسلام والعدالة لان الكفر
والفسق مظنة الكذب والاسلام والعدالة ضابطان للصدق ولهذا لم تفد
تواتر النصارى بقتل المسيح والجواب انه لم يحصل العلم بتواتر النصارى
لاختلال شرط اما في الطرف او في الوسط فان اهل بلد اذا كانوا كفارا
واخبروا بقتل ملكهم فقد يفيد خبرهم العلم وشرط قوم ان لا يحصيهم عدد
ولا يحويهم بلد والمسلمون على خلاف ذلك فقد يخبر الحاج بخبر يفيد قولهم
العلم وشرط اخرون ان لا يكونوا من دين واحد ولا نسب واحد ولا وطن واحد
لان التساوي في هذه الامور مظنة للتحامل والتساعد على الكذب وهو باطل
ونقل عن الشيعة انهم يشترطون في العلم قول الامام المعصوم دفعا للكذب
وفي هذا النقل نظر وشرطت اليهود في التواتر ان يكون المتواترون اهل الذلة
والمسكنة لان ذلتهم تمنعهم عن الاقدام على الكذب خوف المؤاخذة وكل هذه الشروط
فاسدة لا اعتبار بها قال ـــــ وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد

خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله يفيد لغيرها الشخص صحيح بشرط ان يتساويا في كل وجه
وذلك بعيد عادة اقول ذهب القاضي وابو الحسين الى ان كل عدد
يفيد العلم بواقعة لشخص فان مثل ذلك العدد يفيد العلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك
الشخص والصحيح هنا ان نقول العلم عقيب الخبر قد يقع بمجرد الاخبار وقد يقع
بالقرائن وقد يقع بالمجموع فقول القاضي وابي الحسين صحيح على تقدير ان يحصل العلم
بالخبر لا غير لا على التقديرين الاخرين فلاجل ذلك شرط التساوي في الخبرين
مطلقا واستبعده المصنف ولا شك في بعده قال مسألة اذا اختلف
المتواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقائع حاتم وعلي ع
اقول اعلم ان المتواتر على قسمين منه ما يقع فيه الاتفاق وذلك ظاهر
ومنه ما يقع فيه الاختلاف لكنه يستلزم الاتفاق اما على سبيل التضمن او الالتزام ويكون
ذلك الاتفاق متواترا ايضا مثاله كما اذا اخبر جماعة لا يفيد قولهم العلم ان حاتما اعطى
شاة ثم اخبر جماعة اخرى بتلك الصفة ان حاتما اعطى شيئا اخر وهكذا الى ان يبلغوا
حدا يفيد قولهم العلم فانه يحصل العلم بسخاء حاتم وكذلك اخبروا عن علي
عليه السلام انه حارب في واقعة من الوقائع ثم اخبر جماعة اخرى لا يفيد قولهم العلم
انه حارب في واقعة اخرى وهكذا الى ان يبلغوا عدد التواتر فانه يحصل العلم
بشجاعته عليه السلام قال خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر وقيل ما
افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة
اقول لا يعني بخبر الواحد خبر شخص واحد بل يعني به ما لم يبلغ حد التواتر
ولو كان المخبر به اذا لم يفد قولهم العلم فانه يسمى خبر واحد وقد عرفه قوم بانه ما
افاد الظن وهذا يبطل عكسه بانا لو فرضنا ان زيدا اخبرنا بخبر ولم يفد الظن
فانه يسمى خبر واحد وان لم يحصل الظن ومن شرط الحد الاطراد والانعكاس
والخبر

والخبر المستفيض يعني به ما زاد رواته على ثلثة انفس قال مسألة قد يحصل
العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال احمد
ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد
ولادى الى تناقض المعلومين ولوجب تخطئة المخالف اقول اختلف الناس
في افادة خبر الواحد العلم فذهب الجمهور الى ان ذلك ممتنع مطلقا وذهب اخرون
الى انه قد يحصل العلم عقيبه اذا انضم اليه من القرائن ما يفيد العلم اذا كانت تلك
القرائن حاصلة لغير التعريف وهي الامارات الدالة على الصدق كالبكاء ونشر الشعر
في الموت لا القرائن التي للتعريف كموافقته لدليل العقل او قول الصادق فانه لا خلاف
في انه بصدق القرائن يحصل معها اليقين وقال قوم انه بلا اقتران قرينة في افادته العلم
ثم اختلفوا فقال قوم انه لا يطرد العلم عقيب الخبر وقال احمد انه يطرد
واستدل المصنف على انه لا يفيد بمجرده العلم بوجوه الاول انه لو كان
موجبا للعلم بمجرده لوجب حصول العلم عقيب خبر كل عدل والتالي باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة لان العلم عقيب الخبر يكون بمجرى العادات كالعلم عقيب
التواتر ولما كانت العادات يجب اطرادها كان العلم واجب الاطراد واما بطلان
التالي فظاهر فانه كان يجب ان يحصل العلم عقيب خبر من اخبرنا بانه نبي من
غير اظهار معجزة الثاني انه لو كان الخبر بمجرده يفيد العلم لادى الى تناقض
المعلومين والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية انه اذا اخبرنا عدل بخبر
فافادنا العلم ثم اخبرنا غيره بنقيض ما اخبرنا به الاول وجب ان يكون مفيدا
للعلم ايضا ويلزم من ذلك ما ذكرناه واما بطلان التالي فظاهر الثالث
لو افاد خبر الواحد العلم لوجب ان يخطئ المخالف والتالي باطل فان كثيرا من الصحابة مخالفه
كانوا على خلاف ما يخبرهم به العدول لوجود ادلة عندهم اقوى منه من غير تخطئة

قال: وأمّا حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة
وانتهاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن ورد بانه
لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا ان لزم فالثلاثة قلنا انتفى الاول لانه مطرد في مثله
وانتفى الثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لانا نخطّئ المخالف
لو وقع اقول: لما ابطل حصول العلم عقيب الخبر المجرد عن القرائن استدل
على حصوله عقيب الخبر المحفوف مع القرائن بمثال واضح واعترضوا عليه بانه حصل
العلم بالقرائن لا بالخبر والجواب لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر غير الولد
فعلمنا ان المفيد للعلم انما هو مجرد الخبر مع القرائن قالوا ان لزم ما ذكرتم قلنا
لا نسلم اما الاول فلانا قلنا لو افاد الخبر العلم لاطرد والتالي باطل بالوجدان
فالمقدم مثله وهذا لا يتأتى ههنا فان دعوى عدم الاطراد ممنوعة ههنا
فانا نقول ان كل خبر احتف به القرائن فانه يفيد العلم ويطرد واما الثاني
فلانا قلنا لو افاد العلم لتناقض العلوم على تقدير تناقض الاخبارات وههنا
لا يتأتى ذلك لانا نقول انه يستحيل حصول مثل هذا الخبر مع تلك القرائن
في نقيض الخبر واما الثالث فلانا قلنا لو افاد العلم لخطّئ مخالفه والتالي باطل
وهو لا يتأتى ههنا لانا نخطّئ المخالف لكونه خالف المعلوم قال: قالوا
ولا تقف ان يتبعون الا الظن فنهى وذمّ فدلّ انه ممنوع واجيب بان المتبع الاجماع
وبانه مؤول فيما المطلوب منه العلم من الدين اقول: هذان دليلان احتج
بهما من اوجب العلم عقيب خبر الواحد الاول ان الله تعالى نهى عن اتباع
ما لا يوجب العلم فقال ولا تقف ما ليس لك به علم فلو كان خبر الواحد غير موجب
للعلم لما جاز اتباعه ولما كان الاجماع وامتنعا ان خبر الواحد مقبول دل على انه
يفيد العلم الثاني انه تعالى ذم اتباع الظن فقال ان يتبعون الا الظن
وما

ويتبع الذم المطلق الى غير ذلك فلو كان خبر الواحد يوجب الظن لكان
متبعه مذموما ولما كان الاجماع قد انعقد على اتباعه دل على ان متبعه
غير متبع لما يوجب الظن بل العلم والجواب من وجهين الاول ان المتبع ليس
هو الخبر بل الاجماع الدال على وجوب العمل بالخبر فيكون المتبع ههنا امر معلوم
هو الاجماع لا المظنون الثاني ان المنهي عنه او المذموم انما هو الظن في
الامور القطعية من الدين كالتوحيد وغير ذلك لا الامور الشرعية قال: مسألة
اذا اخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لنا يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه
او كان بيّنه او رأى تأخيره او صغيرة او ما علمه اقول: اختلف الناس في
الراوي اذا اخبر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكره عليه فقال قوم ان ذلك دليل على صدقه
والا لوجب عليه المسارعة الى الانكار وقال آخرون ان ذلك غير واجب
لانه يحتمل انه ما سمعه او ما فهم ما قاله او كان قد بيّنه قبل ذلك فلا احتاج الى تكرير
البيان او ان الرسول عم رأى من المصلحة تأخير الانكار او ما علم الكذب فيما اذا
كان الخبر يرجع الى امر الدنيوي او انه ترك الانكار لتعذره او لكونه عندهم من الصغائر
قال: مسألة اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا
لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة اقول: اختلفوا في
هذه المسألة ايضا فقال قوم انه يدل على صدقه وقال آخرون لا يدل وعوّل الاول على
قطع العادة بان شخصا اذا اخبر بخبر بين يدي خلق كثير وعلم انه لو كان كذبا
لعلموا كذبه ولا حامل لهم على السكوت يكون ذلك الشخص صادقا وهو ظاهر
قال: مسألة اذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق
كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة
لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض قالوا الحوامل

المقدمة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر
وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة
آحاداً واجيب بان كلام عيسى ان كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعاً وكذلك غيره
مما نقل مما ذكرتموه واستغني عن الاستمرار بالقران الذي هو اشهرها واما الفروع فليس من
ذلك وان سلم فانه استغني عنه للاستمرار او كان الامران شائعين اقول ـــ اختلف
اختلف الناس فيما اذا اخبر واحد بخبر تتوفر الدواعي على نقله مع حضور خلق كثير فقال قوم
انه يدل على كذبه قطعاً وخالف الشيعة في ذلك اما الاولون فاستدلوا بان العادة
قاضية بتحيل صدق من اخبر بان الخطيب قتل على المنبر بمشهد من الخلق مع عدم
موافقة الخلق له لتوفر دواعيهم على نقل مثل هذه الاخبار ومن اجل ذلك قطعنا بكذب
من نقل القران بعد عورض وذلك انه خبر واحد لا يخفى مثله على الخلق مع توفر دواعيهم
على نقله اما الشيعة فانهم قالوا يحتمل ان يكون الكل قد اخفوا مثل ذلك اما لمصلحة
عامة تتعلق بالجميع او لرهبة او رغبة او لاغراض متعددة بان يحصل لكل غرض غير غرض
الاخر واذا كانت هذه المحامل موجودة كيف نجزم بكذب هذا الخبر ولذلك لم ينقل
النصارى كلام المسيح في المهد مع انه من اعجب الاشياء ولذلك المسلمون نقلوا ما توفر
الدواعي على نقله احاداً ولم يبلغ الى التواتر كمعجزات الرسول ووقائعه وافعاله مع
ان قائلها صادق واجيب بان غرض عيسى بانه ان كان تكلم بين يدي خلق عظيم فقد نقل
قطعاً لما ذكرناه من احالة العادة وكذا غيره من الوقائع التي صدرت في زمن الرسول
من معجزاته وانما لم يستمر النقل للاستغناء بالقران وللقائل ان يقول ان عيسى
انما تكلم بذلك بين يدي نفر يسير قبل ان يظهر امره ويشيع حاله بخلاف ابراء الاكمه والابرص
فانه وقع وقت اشتهار حاله وكذا معجزات الرسول عليه السلام التي صدرت بين نفر قليل
واما الفروع كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة والجهر بالبسملة
وعدمه

وعدمه فان للقائل ان يقول انها لم تقع بين يدي خلق عظيم اولا وقعت لكنها ليست مما
تتوفر الدواعي على نقلها لما فيها من الكلفة والمشقة او ان كان مشهوراً لكن استغني عن نقله
لاستمراره فخفي بعد ذلك او ان نقل الامران كما اشتهر من افراد الاقامة وتثنيتها
وغير ذلك من الصور مسألة التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلاً خلافاً
للجبائي لنا القطع بذلك قالوا يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب
واحداً فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشاهد والا فلا يرد وان تساويا فالوقف
او التخيير يدفعه قالوا لو جاز لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري سبحانه قلنا للعلم الخبران
بالعادة انه كاذب اقول اختلف الناس في جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً اي بخبر الواحد العدل
فذهب قوم الى المنع وهو منقول عن الجبائي وجماعة من المتكلمين وذهب المحققون
الى جواز ذلك وهو مذهب المرتضى وجماعة الامامية والدليل على جواز ذلك عقلاً
انا نعلم بالضرورة انه لا استبعاد في ان يكلفنا الله تعالى بذلك ويقول متى اخبركم
العدل بخبر فاعملوا بقوله وهذا امر قطعي واحتج المخالف بان التعبد بخبر الواحد
يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فيكون ممتنعاً وبيان ذلك ان الاخبار مختلفة
مضطربة فمع تقدير ان يفتي واحد بخبر رجحه بالتحليل ويفتي اخر بخبر اخر بالتحريم لزم
ما ذكر من المحذور والجواب ان قلنا ان المصيب واحد فالمخالف لما عدا المصيب
لا اعتداد به لانه لم يكن المعارض موجوداً وذلك كالتعبد بالشهادة والفتوى
فانهما يوجبان الظن وان قلنا ان كل مجتهد مصيب اندفع الايراد لان المحذور
انما يلزم على تقدير استحالة اجتماع الحل والحرمة بالنظر الى شخصين واذا قلنا ان كل مجتهد
مصيب فلو فرضنا ان كل مجتهد من حمل احدهما بالحرمة والاخر بالحل لم يلزم المحذور
هذا اذا كان احد الخبرين راجحاً على الاخر بوجوه الترجيحات اما اذا فرض
تساويهما مطلقاً في الحل اما الوقف كما هو مذهب قوم او التخيير وعلى كلي التقديرين

فيندفع المحذور واحتجوا ايضا انه لو جاز التعبد بخبر الواحد عقلا لا نقل عن الرسول
عليه السلام لجاز وقوع التعبد به الا نقل عن الله تعالى والجامع بينهما اشتمال كل منهما على المصلحة
المحتملة والثاني ظاهر فان نقل الاحكام عن الله تعالى بدون المعجزة غير مقبول والجواب
بالفرق فان العادة قاضية بكذب من نقل عن الله تعالى من دون المعجزة ولم تقض
بكذب من نقل عن الرسول عم قال مسألة يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني
وابن داود والرافضة والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال وابن سريج والبصري
بالعقل لنا انا تكرر العمل به شائعا في الصحابة والتابعين شايعا ذايعا من غير نكير وذلك
يقتضي الاتفاق عادة كالقول قطعا قولهم لعلهم عملوا بغيرها قلنا علم قطعا من
سياقها ان العمل بها قولهم فقد ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر
ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عائشة
خبر ابن عمر واجيب انما ذلك عند الارتياب قالوا لعلها اخبار مخصوصة قلنا نقطع
بانهم عملوا لظهورها لا بخصوصها وايضا التواتر انه كان ينفذ الاحاد الى النواحي
لتبليغ الاحكام اقول اختلف الناس في وجوب العمل بخبر الواحد مذهب الجمهور
الى ذلك وهو مذهب الشيخ ابي جعفر من الامامية ومنعه القاساني وابن داود والسيد
المرتضى واتباعه من الامامية ثم اختلف القائلون بالوجوب في مدركه فقال احمد بن حنبل
والقفال وابن سريج وابو الحسين البصري انه العقل وذهب الباقون الى انه السمع
والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد انه مما اجمع عليه الصحابة والتابعون وكل ما اجمع
عليه الصحابة والتابعون يجب اتباعه فالعمل بخبر الواحد واجب اما الصغرى
فنقلية لان الاخبار تواترت بعمل الصحابة والتابعين بالاخبار المروية بالاحاد
وتكرر العمل به تكرارا شايعا ذايعا من غير نكير من احد واذا تكرر العمل به كان اجماعا
كالقول قطعا واما الكبرى فقد مضى بيانها في باب الاجماع اعترض المانع بوجوه
من

من ذلك بان الصحابة جاز ان يكون مستندا الى غير الخبر الواحد ووافق الخبر والعمل
لا لمقتضى او يكون لما كان راوي الخبر والجواب انه لو كان العمل بغير الخبر مع كثرته
لامتنع عادة خفاؤه عنا وان لا يظهروه لنا وايضا فان عمر قال لو لم نسمع هذا لقضينا
فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي صلعم نهى عن ذلك
فانتهينا الى غير ذلك من الاحاديث المروية عن الصحابة الدالة على ان العمل بخبر الواحد
سايغ قالوا كيف يصح دعوى اجماع الصحابة على ذلك مع ان الانكار قد وجد فيهم فان
ابا بكر رد خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه محمد بن مسلمة ورد ابو بكر وعمر خبر عثمن
في اذن رسول الله صلعم في رد الحكم الى ابي العاص ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان وهو سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه
ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد خبر فاطمة بنت
قيس في السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وغير ذلك من
الوقائع المشهورة فليس الاستدلال بما نقل عن وفق الخبر على وجوب العمل بخبر
الواحد اولى من الاستدلال بما نقل من انكار على تحريم العمل به بل الثاني اولى والجواب
ان نقول قد ثبت ان بعض الصحابة عمل بالخبر ووافقه على ذلك الباقي ورويتم عنهم هذا الانكار
ولا بد من التوفيق وطريقه ان نحمل الانكار انهم انما انكروا ذلك لارتيابهم بالراوي
فحينئذ لا يجب الانكار عند عدم الارتياب قالوا عمل الصحابة بالخبر لا يدل على ان الخبر
حجة يجب اتباعه لان ذلك الخبر خاص ولا يلزم من العمل بواحد معين العمل بمطلق الخبر
لاحتمال ان يكون قد اقترن بذلك الخبر من القراين الموجبة للعلم ما اوجب العمل بخلاف
هذه الاخبار الخالية عنه ولا شك ان الخبر المعين غير معلوم فلم لا يجوز
ان يكون خاليا عن شرط العمل عندهم ولا يجب العمل بما سواها واجاب

بانا نقطع بان الصحابة والتابعين انما عملوا على وفق الخبر لظهور مدلول الخبر الخصوصية
الخبر الدليل الثاني على ان خبر الواحد يجب العمل به انه لو تواتر عنه عم انه كان يبعث
الرسل الى البلدان ليبلغ الاحكام اليهم ولا شك انه ما كان يبعث من يتواتر قوله
العلم بل الظن فلو لم يكن الظن كافيا في وجوب العمل والا لكان الانفاذ عبثا وهو محال
واعترض ابو الحسين هاهنا باعتراض وارد وهو انه كان يبعثهم للفتيا لا للاخبار
قال ـــ واستدل بظواهر مثل فلولا نفر بقوله لعلهم يحذرون ولا تقف
ان يتبعون الا الظن ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق فتبينوا اقول ـــ استدل
من قال بان خبر الواحد يجب العمل به بآيات اربعة ضعفها المصنف منها قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالانذار وهو الخبر المخوف لانه
مأمور بالانذار طلبا للحذر لانه تعالى رتب عليه الترجي فيحمل قوله لعلهم يحذرون
على طلب الحذر فكان الحذر واجبا اذ الامر للوجوب فيكون اخبار كل طائفة
يوجب الحذر من العقاب والطائفة من لا يفيد قوله العلم لانها تطلق على الاثنين والثلاثة
وعلى المخبر من المتواتر فيكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق المخبر الزائد
على الواحد دفعا للاشتراك والمجاز والا لكان قول الاثنين يستلزم ترك الحذر
كان العمل واجبا بقولهما وكل من قال بان الاثنين يجب العمل بقولهما اوجب العمل بقول
الواحد لا يقال انها افادت الظن وهذا الاستدلال لا يفيد لان ظاهر الامر
ينفي الحذر عقيب الانذار الحاصل بسبب التفقه في الدين والانذار هو الاخبار
على ما مر ولا شك ان الخبر الحاصل بعد التفقه في الدين ظاهر انما هو الفتوى ونحن نوجبه تعول م
بان المفتي وان افاد الظن لكن يجب العمل به بخلاف خبر الواحد ومنها قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن فنهاه عن اتباع الظن وذم اولئك
على

على اتباعه ومع التعارض فان الرسول عليه السلام كان يبعث الرسل ليبلغ الاحكام الى البلاد
المتباعدة فان خبر الواحد يفيد العلم بعد العمل به والكلام على هذا مدخول
ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى ذمهم على كتمان الهدى
والواحد لا سمع من الرسول عم حكما كان هدى فكان كتمانه متوعدا عليه فوجب
عليه اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لما كان لاظهاره فائدة وسبق اظهاره
كاخفائه وهذا ايضا ضعيف لاحتمال ان يكون الذم انما توجه على مجموع الجماعة
بقولهم ولو سلم ان الذم متوجه على الواحد لكن يحتمل ان يكون المراد من الهدى
الكتاب العزيز وهو الظاهر لوصفه بالانزال وان كانت السنة ايضا منزلة
وايضا فلا نسلم انه يلزم من وجوب الاظهار وجوب القبول منه فان الآية تتناول الفاسق
مع انه لا يجب علينا القبول منه ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند خبر الفاسق فوجب ان يكون التثبت عدما عند
عدم الفسق فاما ان يقطع بصحة قوله وهو المطلوب او ببطلانه ويلزم من ذلك الفاسق م
ان يكون خبر الواحد اعظم درجة من خبر العدل وهو محال قالوا وهذا ضعيف
لانه استدلال بالمفهوم وسيأتي بيان ضعفه ولقائل ان يقول الاستدلال بالمفهوم
انما يكون ضعيفا على تقدير عدم الاشارة الى العلة اما على عدم ذلك التقدير
فلا والاشارة الى العلة حاصلة هاهنا لان خبر الواحد الفاسق له انه خبر واحد
وهو امر ذاتي له وله انه خبر فاسق وهو امر عرضي له والاصل اسناد الحكم الى
الامر الذاتي كان اسناده اليه اولى من اسناده الى الامر العرضي فاذا ورد هذا
فنقول ـــ خبر الواحد مطلقا لا يصلح علة للتثبت والا لكان اسناد التثبت
الى الفسق هاهنا اسنادا للشيء الى غير علته وهو محال قال ـــ قالوا ولا تقف
ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزمهم ان لا يثبت الا بالقاطع قالوا توقف في خبر

ذى اليدين حتى اخبر ابو بكر وعمر قلنا غاية ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد
فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله اقول ـــ هذا السند لا يمنع من العمل
بخبر الواحد ويعرف انه نهاه عن اقتفاء ما ليس بعلم والظن ليس بعلم وايضا ان الله تعالى
ذم متبعي الظن فوجب ان لا يسوغ اتباعه والعمل بخبر الواحد اتباع للظن فوجب
ان لا يسوغ اتباعه وقد تقدم الجواب عن هذا وان المراد المنع من العمل بخبر الواحد
فيما يوجب العلم جمعا بينه وبين الدليل العقلي الدال على جواز التعبد بخبر الواحد على ما مضى
ثم ان المصنف الزم هؤلاء القوم الزاما صعبا وهو ان لا يمنعوا من العمل بخبر الواحد
الا بدليل قطعي لعقد المنع لان المعتقد للمنع لو كان ظنيا لما جاز اتباعه والا كان المتبع
له مخالفا للنهي عن اتباع الظن لا يقال ان ادلتهم الدالة على المنع من اتباع الظن
ظنية وفي ذلك ابطال الشيء بنفسه قالوا ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين
وهو قوله اقصرت ام نسيت لما سلم الرسول عن اثنين حتى انضم اليه خبر ابي بكر وعمر فلو كان
خبر الواحد مقبولا لما افتقر الى انضمام قول ابي بكر وعمر والجواب ان هذا عين ما نحن فيه ما قلناه
فان مع انضمام قول ابي بكر وعمر لا يخرج خبر ذي اليدين الى حد التواتر بل يكون خبر واحد
فهو دليل لنا علينا انا نقول انما توقف النبي صم في خبر ذي اليدين لا لمطلق كونه خبر واحد بل
لانه خبر عن واقعة شهدها جماعة كثيرة فانفراده بالاخبار مما يطرق عليه التهمة فلما
انضم اليه قول ابي بكر وعمر حصل الظن بصدقه لا اخبار من كان معه ولا يلزم من كون الخبر مردودا
لا لحصول معه تهمة ان يكون مردودا مطلقا قال ـــ ابو الحسين العمل بالظن
في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في خبر شيء وضعف حائط وخبر
الواحد كذلك لان الرسول بعث للمصالح وخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين
سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل اولى سلمنا ولا نسلم في الشرعيات سلمنا وغايته
قياس ظني في الاصول قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا الا كان امثل المتواتر
ضعف

فضعف وان كان المعنى في المعنى خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي فلا يكون
لو لم يجب لخلت وقائع رد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك
شرعي بعد الشرع اقول ـــ هذه الاوجه الثلاثة استدل بها من قال ان خبر
الواحد يجب العمل به عقلا الاول ـــ ما ذكره ابو الحسين وتقريره ان العقلاء
اوجبوا العمل بخبر الواحد في العقليات ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد
تفصيل جملة معلومة بالعقل اما الاول فلان العقلاء يجزمون بوجوب دفع
المضرة والقيام من تحت حائط مستهدم يحصل الظان بذلك ومع حصول هذا الظن
يحصل الظان تفصيل ما علمناه اجمالا من وجوب دفع المضرة والقيام من تحت الحائط
المستهدم واما الثانية فبالدوران وهذا المعنى موجود في خبر الواحد العدل الناقل
عن الرسول عم لانا نعلم قطعا ان الرسول بعث للمصالح وتعريفها علما اجماليا فاذا
اخبر واحد بوجوب التعبد بشيء معين نكون قد ظننا تفصيل ما اجمله العلم الاول
فيجب العمل بهذا الظن قضية لما ثبت في العقل من وجوب وجود المعلول عند
وجود العلة واعترض المصنف بوجوه الاول ان هذا الدليل مبني على التحسين
والتقبيح العقليين ونحن قد ابطلناهما الثاني لا نسلم ان خبر الواحد يجب العمل به
في العقليات نعم لا نشك في ثبوت الاولوية اما الوجوب فلا الثالث لا نسلم ان
خبر الواحد لما وجب العمل به في العقليات وجب العمل به في الشرعيات ولا نسلم ان
علة العمل به في العقليات ما ذكرتم والدوران ضعيف الرابع سلمنا صحة القياس المذكور
لكنه لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك به في مسائل الاصول الوجه الثاني وجوب
العمل بالخبر الواحد ان صدقه ممكن فلو لم نعمل به لكنا قد تركنا امر الله تعالى وامر رسوله عم
وهو مما يوجب الاحتياط اعترض عليه بان صدق الخبر وان كان ممكنا لكن لا نسلم
وجوب العمل به والاحتياط لا اعتبار بقوله وان كان مناسبا لوجوب العمل به لكن

المناسبة لا يكفي في العمل شرعاً ما لم ينضم إليها شاهد بالاعتبار على ما يأتي ولا شاهد سوى
خبر التواتر أو خبر المفتي وكلاهما لا يجوز القياس عليهما أما الأول فلأن الخبر
الذي كان معلوماً لم يجب عن العمل به العمل بالخبر المظنون وأما الثاني فلأن شرع
المفتي خاص لأنه إنما يجب على المستفتي والشرع المستفاد من خبر الواحد عام
في حق المكلفين بأسرهم ولا يلزم من العمل بالظن في حق شخص واحد العمل به في حق
الجميع لاستلزام كثرة الفساد هنا بخلاف الأول سلمنا ذلك لكنه قياس يفيد الظن الواحد ثم
فلا يجوز إثبات المسائل الأصولية به الوجه الثالث في وجوب العمل بخبر الواحد لو لم
يجب العمل بخبر الواحد لخلت أكثر الوقائع عن حكم الله تعالى والتالي باطل فالمقدم
مثله أما الملازمة فلأنا نعلم بالضرورة أن القرآن والتواتر والإجماع لا تفي بضبط
الأحكام ولا طريق يفيد القطع سوى هذه فلو لم يجب العمل بالخبر لخلت أكثر الوقائع
عن الأحكام وأما بطلان التالي فلأن الأحكام الخمسة تنحصر فيها جميع الوقائع لامتناع
خلو بعضها عنها أعني عن ما ثبت النافية وهي المحللة الاستثنائية وجواز أن يكون
بعض الوقائع خالياً عن الأحكام فإن الفقيه قد لا يجد مدركاً قطعياً ولا خبر واحد
في واقعة فيكون تلك الواقعة قد خلت عن الأحكام سلمنا امتناع خلو بعض الوقائع
من الأحكام لكن لا نسلم أن القول بعدم العمل بخبر الواحد يوجب خلو البعض لأن
كل واقعة ليس فيها مدرك قطعي فإن الحكم فيها ما النفي ومدركه شرعي وهو وجوب
العمل بالبراءة الأصلية المستفاد من الشرع قال الشرائط منها البلوغ
لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف وإجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم بعضهم
على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعد
البلوغ والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ولإسماع
الصبيان أقول لما فرغ من الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد شرع
في

في بيان شروط الخبر الذي يجب العمل به فمنها البلوغ وهو مشروط اتفاقاً وذلك
لأن الصبي إما أن لا يكون مميزاً أو يكون والأول لا يقبل روايته قطعاً لاحتمال كذبه
احتمالاً مساوياً لصدقه والثاني لا يقبل روايته أيضاً لأنه إذا كان مميزاً علم أنه غير مكلف
وتحمل له علم بأنه غير ممنوع من الكذب شرعاً ومن علم أنه غير ممنوع من
الكذب لا يسع إقدامه عليه لعدم العارف في حقه وذلك مما يوجب احتمال كذبه
احتمالاً مساوياً لصدقه لا يقال قد وقع الإجماع من أهل المدينة على أن شهادة
الصبيان مقبولة في الجراح وإجماعهم حجة فيكون شهادتهم مقبولة فيكون خبرهم مقبولاً
لأنا نقول إنما قبلنا شهادتهم في الجناية لمعنى غير موجود في الخبر وذلك لأن
اجتماعهم منفردين عن الرجال سبب لوقوع الجناية في غالب الأحوال فلا جرم لكل
قبلنا قولهم دفعاً للمحذور الذي الحاصل بينهم إنما بخلاف الخبر ومع وقوع الفرق
يمتنع القياس أما إذا كانوا وقت التحمل غير بالغين ووقت الأداء بالغين فإن روايتهم
تكون مقبولة قياساً على الشهادة فإنهم إذا تحملوا في حال الطفولية وأدوا
الشهادة في حال البلوغ كانت مقبولة فكذلك الرواية وأيضاً فإن الصحابة قبلوا
أحاديث ابن عباس وابن الزبير وغيرهم وإن كانوا قد تحملوا وقت الصبوة وأيضاً فالإجماع
حاصل بأن الصبيان يحضرون مجالس الحديث فلو لم يكن لإسماعهم وإحضارهم
فائدة وإلا لكان عبثاً يستحيل صدوره من أكثر الناس ولا فائدة سوى قبول روايتهم
وقت البلوغ قال ومنها الإسلام للإجماع وأبو حنيفة وإن قبل شهادة
بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم ولقوله إن جاءكم فاسق وهو فاسق بالعرف المتقدم
واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك
أقول هذا شرط ثان للعمل بخبر الواحد وهو أن يكون الراوي مسلماً وهو شرط
متفق عليه والدليل على اشتراطه الإجماع فإنه لا خلاف في أن الكافر لا يقبل روايته

لان منصب الرواية من اشرف المناصب فلا يليق بها قول الكافر لخسته واهانته ه
لا يقال كيف يصح دعوى الاجماع على ذلك وابو حنيفة قد قبل شهادة بعضهم على بعض
لانا نقول لا يلزم من قبول شهادتهم قبول روايتهم والفرق ان قبول الرواية اعظم من قبول
الشهادة فان الرواية حكم على كل المكلفين المسلم والكافر بخلاف الشهادة ولا يلزم من القبول
في اضعف المنصبين القبول في اقواهما على ان ابا حنيفة صرح بعدم قبول الرواية فلا يكون
خارقا للاجماع اقصى ما في الباب انه يلزم النقض لكن مع حصول الفرق يندفع الدليل
الثاني على الاشتراط قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق
والكافر فاسق بعرف الشرع في اول الوضع وان كان المتاخرون من الفقهاء لا يطلقونه
الا على المسلم فانه لا اعتداد به وبعض العلماء بان خبر الكافر غير مقبول استدل على
ذلك بانه لا يوثق به ولا يكون مقبول الرواية قياسا على الفاسق والجامع هو الخروج عن
الاوامر الشرعية واستضعف المصنف هذا الدليل لابتنائه على ان الكافر غير موثوق به
وهو باطل فانه قد يوثق بقوله ويغلب على الظن صدقه اذا علم تدينه وان سرع يحرم
الكذب فانه مع هذين الاعتقادين يغلب على الظن صدقه بخلاف الفاسق التارك لاحد
الاعتقادين دون الاخر قال والمبتدع ان اقتضى التكفير كالكافر عند المكفر
واما غير المكفر فكالبدع الواضحة وما لا يقتضي التكفير ان كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه
قُرِدَّ قوم وقبله قوم ه المراد ان حاكم فاسق وهو فاسق القائل نحن نحكم بالظاهر
والاية اولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر
والفاسق المظنون صدقهما بالاتفاق قالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمن رد بالمنع
او بانه مذهب البعض واما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول وان ادعى القطع فليس
من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين اولا لما ذكر اشتراط الاسلام وبين حال
الكافر في قبوله وعدم قبوله في احوال المنتمي الى الملة الاسلامية فان كان مبتدعا

فلا

فلا يخلو اما ان يقتضي بدعته التكفير او لا اما الاول فكالمجسمة فاختلف الناس في ذلك
فمن ذهب الى التكفير فانه كالكافر عنده واما غير المكفر فانه يجري مجرى المبتدع ببدعة
واضحة وسياتي حكمها واما ما لا يقتضي التكفير فلا يخلو بدعته اما ان يكون
واضحة او لا يكون فان كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه فقد اختلفوا فيه فذهب
قوم الى انه مردود الرواية وذهب اخرون الى انه مقبولها احتج الاولون بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند مجيء الفاسق والمبتدع فاسق فوجب التثبت عند قوله
واحتج الاخرون بقوله عم نحن نحكم بالظاهر اوجب الحكم بالظاهر مطلقا والمبتدع
الا كان مظنون الصدق كان قوله ظاهرا فوجب الحكم به والاستدلال بالاية اولى
لثلثة اوجه الاول ان الاية مقطوع بها والحديث مظنون فلا يعارضها الثاني ان الاية
مخصوصة بالفاسق وقوله عم نحن نحكم بالظاهر عام في كل ظاهر فالاية مانعة من قبول
الفاسق بالتنصيص عليه والحديث مقتض لتجويز العمل بقوله لدخوله تحت ما دل عليه
الحديث والخاص مقدم على العام الثالث ان الحديث مخصوص بالكافر والفاسق
الذي لا يظن صدقهما فان قولهما ظاهر مع ذلك فهما غير مقبولين اجماعا والاية غير مخصوصة
ولا شك ان الاستدلال بالعام الذي لم يلحقه التخصيص اولى من الاستدلال بالعام المخصوص
واحتج الاخرون ايضا باجماع الصحابة على قبول قتلة عثمن مع ظهور فسقهم عند جميعهم
والجواب المنع من الاجماع سلمنا لكن لا نسلم وضوح فسقهم عند جميعهم فان بعض الصحابة
كعمار بن ياسر ومالك الاشتر وغيرهما لا يعتقد فسق قتلة عثمن بل بعضهم واما الخلاف
في البسملة وبعض الاصول التي اختلف فيها وان ادعى قوم القطع بانه من الفسق الواضح
او من قبيل ما يكفر به فليس من ذلك لقوة الشبهة الحاصلة من الجانبين وهذا كما سلف
قال واما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج ونحو من مجتهد فالقطع انه ليس بفاسق
وان قلنا ان المصيب واحد لانه يؤدي الى تفسيق واجب واعاب الشافعي الحد لظهور

ام التحريم عنده اقول هذا هو القسم الثالث وهو المبتدع الذي لا يستفسر ببدعته لكفره وهي قسمين فسقا غير مقطوع به بل هو مظنون كالقائل بشرب النبيذ
وجواز لعب الشطرنج ونحوهما من المسائل الفروعية التي وقع فيها الخلاف والمصنف قطع بانه ليس بفاسق سواء قلنا ان المصيب واحد ام لا لان اسوا الاحوال ان المصيب اكثر (او اكثر من واحد) من واحد فظاهر واما ان قلنا المصيب واحد فلانا لو فسقنا من غلبه ظنه الحكم
الخطا لوجب ان نفسق بالواجب والثاني ظاهر المقدم مثله بيان الشرطية ان المجتهد
اذا غلب على ظنه احد طرفي الحكم وجب عليه العمل به وان كان مخطئا في نفس الامر
فلو فسق بعمله لزم تفسيقه بالواجب واما بطلان التالي فظاهر قال الشافعي
احد الحنفي على شرب النبيذ واقبل شهادته لظهور التحريم عنده قال ومنها
رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن اقول هذا شرط ثالث
للعمل بخبر الواحد وهو مما لا خلاف فيه وتحقيقه انه لو ساوى ضبطه
لما يرويه او يسمعه وسهوه او يرجح سهوه لما حصل الظن بصدقه قطعا وحتى
لم يحصل الظن لم يجز العمل قال ومنها العدالة وهي محافظة دينية
تحمل على ملازمة التقوى والمروة وليس معها بدعة وتتحقق باجتناب
الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض المباح (العداله) وقد اضطرب
في الكبائر فروي عن ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس (بغير الحق) وقذف المحصنة والزنى
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد علي عم السرقة وشرب الخمر وقيل ما
توعد الشارع بخصوصه واما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة و
التطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف
الدنية ممن لا يليق به ولا ضرورة واما الحرية والذكورة وعدم القرابة و
العداوة

العداوة فتختص بالشهادة اقول هذا هو الشرط الرابع لقبول الرواية
وهو متفق عليه وهو العدالة ومعناها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة
التقوى والمروة وليس معها بدعة حتى يحصل غلبة الظن بصدقه وهذه الصفة
انما تحصل باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر وبعض
المباحات اما الكبائر فقد اختلفوا في تفسيرها فروى ابن عمر عن ابيه عن
النبي صلعم انه قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنى
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ابو هريرة (انه) زاد عليها اكل الربوا وروى
عن علي عم زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة وقال قوم الكبائر ما توعد الشارع
عليه بخصوصه وهو تفسير الشيخ ابي جعفر الطوسي واما بعض الصغائر التي شرط
سقوطها في العدالة فهي الصغائر الدالة على الخسة ودناءة النفس كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة واما بعض المباح فهو الدال على نقص المروة كاللعب بالحمام
والاجتماع مع الاراذل والافراط في المزاح والحرف الدنية ممن لا يليق به
مع عدم ضرورته اليها وشرط في الشهادة عند الجمهور زيادة على ذلك الحرية و
الذكورة وعدم القرابة وعدم العداوة وهذه الاشياء ليست شرطا في الرواية
على الاظهر وان كان بعضها غير شرط في الشهادة عند الامامية قال مسئلة
مجهول الحال لا يقبل وعند ابي حنيفة يقبل لنا ان الادلة تمنع من الظن خولف
في العدل فيبقى ما عداه وايضا الفسق مانع فوجب تحقق عدمه كالصبي والكفر (ظن م)
اقول اختلف الناس في رواية مجهول الحال فذهب اكثر الاصوليين
وهو مذهب الشافعي واحمد والامامية وغيرهم واشترطوا في قبول الرواية
الخبرة الباطنة بالراوي وقال ابو حنيفة يكتفي في قبول روايته بظهور الاسلام منه

والدليل على المذهب وجهان الأول أن قول العدل يمنع من العمل بالظن وهي
العمومات الدالة على المنع من اتباع الظن تخالفنا في العدل لرجحان الظن
عند قوله فيبقى ما عداه على الأصل ولا يلزم من العمل بأقوى الظنين العمل بأضعفهما
الثاني أن الفسق مانع من قبول الرواية فوجب العلم بعدمه عند العمل بالرواية أما المقدمة
الأولى فلقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أوجب التبين عند مجيء الفاسق لأجل فسقه
وأما الثانية فلأن شرط العمل بالرواية زوال المانع فإن مع وجود المانع لا يتحقق الأثر
والمانع ههنا هو الفسق فوجب تحقق عدمه عند العمل بالرواية لأن الشك في حصول
الشرط يستلزم الشك في حصول الأثر إلا أنه لا يقبل الراوي إلا إذا علمنا انتفاء صفاته
وكونه لما كانا مانعين قال ـــ قالوا الفسق سبب التثبت فإذا انتفى انتفى
قلنا لا ينتفي إلا بالخبرة أو التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر ورد بأن الظاهر ونحو
ونقض قالوا ظاهر الصدق كإخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته
ورد بأن ذلك مقبول مع الفسق والرواية أعلى رتبة أقول ـــ هذا الدليل حجة
على قبول رواية مجهول الحال الأول الاستدلال بقوله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا رتب
الحكم بالتبين على حصول وصف الفسق الصالح للعلية فوجب كونه علة خصوصا مع ذكر
الفاء الدالة على السببية وإذا كان سببا للتبين وجب عدم التبين عند عدم الفسق
والجواب الحكم بعدم الفسق إنما يصح بالخبرة والمصاحبة المتأكدة أو بالتزكية
من العدل الثاني قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولا شك أن
الظاهر من حال المسلم العدالة فوجب الحكم بخبره والجواب المنع من كونه ظاهرا
بل إنما يكون ظاهرا مع العلم بصدق الراوي ولو سلم أنه ظاهر لكنه معارض بقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وإن الظن لا يغني من الحق شيئا إلى غير ذلك من الآيات المانعة من العمل
بما ليس بعلم خص منها خبر العدل فلا يلزم تخصيصه بخبر المجهول للفرق في غلبة الظن
الثالث

الثالث أنه ظاهر الصدق فوجب قبوله كالعدل أما المقدمة الأولى فلأنا نصدقه
في ذكاة اللحم وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته والاعتراف بولده إلى غير
ذلك مما قبل قوله فيها لظهور صدقه على كذبه فيجب أن يكون كذلك في سائر أخباراته
والثانية فظاهرة والجواب أن هذه الأخبارات مقبولة وإن علم فسق المخبر بها
وأيضا الرواية أعلى منصبا من هذه الأخبارات فلا تقاس عليها للفرق قال مسألة
الأكثر أن الجرح والتعديل يثبتان بالواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما
الأول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا الشهادة فتتعدد وأجيب بأنه خبر
قالوا أحوط وأجيب بأن الآخر أحوط والثالث ظاهر أقول لما بين أن الفاسق
لا يقبل قوله وجب علينا البحث عن معرفة طرق العدالة والفسق أعني الجرح والتعديل
واختلف الناس في قبول قول الواحد فيهما فذهب الأكثر إلى أن قول الواحد مقبول في الجرح
والتعديل في الرواية و الشهادة وقال آخرون إنه لا يقبل في الرواية والشهادة وذهب
قوم إلى أنه مقبول في الرواية دون الشهادة احتج الأولون بأن التزكية شرط في قبول خبر
الواحد فلا يزيد على مشروطه كالتزكية في الشهادة فإن الحكم إنما يثبت بشاهدين فكذلك
التزكية وأيضا الإحصان الذي هو شرط الرجم يثبت بشاهدين وإن كان المشروط يثبت
بأربعة فالشرط ههنا أدون من المشروط ولما كان قول الواحد مقبولا في الرواية وجب
أن يكون تزكية الراوي يكتفى فيه بالواحد احتج الآخرون بأن التزكية والجرح شهادتان
فلا يقبل قول الواحد فيهما كسائر الشهادات والجواب أنهما خبر وليس بشهادة ولا يفتقر
إلى التعدد وليس ذلك القول أولى من هذا قالوا بل الأول لكونه أحوط قلنا بل
الثاني أولى لأنه أحوط فإنه يستلزم المحافظة والاتباع لأوامر الله تعالى وأما
القول الثالث فظاهر قال ـــ مسألة قال القاضي يكفي الإطلاق فيهما وقيل
لا فيهما وقال الشافعي في التعديل وقيل بالعكس وقال الإمام إن كان عالما كفى فيهما

فيهما والا لم يكف القاضي ان يشهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف
مدلس واجيب بانه لا يشترط اخبار العدل ان فعله لو الكون في الجرح
لا أدى الى التعليل للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح
الامام غير العالم يوجب الشك اقول اختلف الناس في المعدل والجارح اذا اطلقا
العدالة والجرح من غير بيان سببهما هل يقبلان ام لا فذهب القاضي ابو بكر وغيره الى الاكتفاء
بالاطلاق من غير ذكر السبب وقال قوم انه لا يكفي الاطلاق فيهما وذهب قوم الى انه لا بد
من ذكر السبب في الجرح دون التعديل ومنهم من عكس ذلك وقال الامام ان كان المزكي
او الجارح عالما باسباب العدالة والجرح يكفي الاطلاق والا لم يكف احتج القاضي بان
الجارح او المزكي ان يشهد بالعدالة والجرح من غير بصيرة لم يكن عدلا فان العدل لا يشهد
الا عن بصيرة وعلم وان يشهد عن بصيرة وعلم صدقه وجب ان يكون ما اخبر به من العدالة
والجرح حقا لا يقال سبب الجرح والتعديل مختلف فيه فلعله جرح من لا يكون
مجروحا عند غيره فلا بد من ذكر السبب ولذلك في العدالة لانا نقول الظاهر من حال العدل
العالم بمواقع الخلاف في الجرح والتعديل انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق على اطلاقهما
فان اطلاقه على الخلاف تلبيس وتدليس والجواب لم لا يجوز ان يكون قد بنى الامر على
اعتقاده وقوله يكون مدلسا لا نسلم فان من يخبر ويشهد انما يخبر باعتقاده
فلا يلزم التدليس سلمنا لكن انما يلزم ذلك ان لو كان عارفا بالخلاف فيما يوجب الجرح
اما اذا لم يعلم الخلاف بل ظن ان ذكر السبب مما يوجب الجرح عند غيره فانه يطلق
حينئذ حصول الاجماع وليس لذلك احتج من قال بعدم الاكتفاء بالاطلاق
فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق لاثبت العدالة والجرح مع الشك والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان الناس اختلفوا في الاسباب الموجبة للجرح وذلك يوجب الالتباس في الجرح
والتعديل والجواب ان التباس السبب على الجارح والمزكي يحصل الشك فيه الشك لا مع
الاكتفاء

لا الاكتفاء والجواب لا نسلم وقوع الشك مع اخبار العدل البصير بمواقع الخلاف
واحتج الشافعي بان اسباب الجرح مختلف فيها فالجارح اذا اطلق جاز ان يكون
قد جرح بما لا يوجب الجرح عند المجتهد ولو قبله مقبولا كان المجتهد مقلدا
للراوي في كون ذلك السبب موجبا للجرح والتالي باطل فالمقدم مثله واحتج
ثانيا بان العدالة لا بد من ذكر سببها فان العدالة ملتبسة بغيرها لكثرة التصنع
ومسارعة الناس الى الاطلاق بالعدالة بناء على الظاهر وذلك لا يكون محلا للثقة
واما الجرح فانه متى حصل لا يبقى الثقة بقول المجروح حاصلة لا بحسب العادة وانه
واما الامام الحرمين فانه قال التعديل والجرح من غير العالم يوجب الشك فلا
يكون مقبولا بدون ذكر سببهما لجواز ان يجرح بعدل بناء على ما يعتقده سببا لهما وليس
بسبب واما العالم فانه لعلمه لا يطلقهما الا مع علمه بهما وذلك انما يكون في موضع الوفاق ولو
لو كان السبب الموجب للجرح او التعديل مختلفا فيه لعلم الخلاف فيه ولو علمه لنقله مفصلا
قال مسئلة الجرح متقدم وقيل الترجيح لنا ان الجرح فيهما موجب اجماعا على اثبات
معين ونفيه بالنقص والترجيح اولى اختلف الناس في الجرح والتعديل اذا تعارضا
فقال قوم ان الجرح متقدم وقال اخرون الترجيح بينهما واعلم ان الجارح اما
ان لا يعين السبب الموجب للجرح او يعين فان كان الاول فقوله متقدم على المعدل لجواز اطلاعه
على ما لم يطلع عليه المعدل ثم لا تنافي في الجرح بينهما اما اذا رجحنا المعدل
سقط قول الجارح مع عدم المنافاة وهو محال واما اذا عين السبب الموجب
للجرح ونفاه المعدل باليقين فهنا يقع التعارض بينهما ويحتاج الى الترجيح قال
مسئلة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية
العدل ما لم يعلم انه لا يروي الا عن عدل ليس
الجرح ترك العمل بشهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم

التصانيف ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الأصح كقول من
لحق الزهري قال الزهري موهما أنه سمعه أو مثل رأى النهر يعني نهر جيحان
أقول ـــ أعلى مراتب التعديل أن يقول المزكي هذا عدل ويذكر السبب ويساويه
في المرتبة الحكم بشهادته إن كان الحاكم لا يرى قبول شهادة الفاسق إلا كان
الحاكم فاسقا وإنما تساويا وكانا أعلى المراتب لوقوع الاتفاق عليهما بخلاف البواقي
فإنها مختلف فيها وعمل العالم بروايته دون الحكم بالشهادة فإنه أيضا متوقف على
أن كان العالم لا يرى قبول قول الفاسق ويتلوه هذه المرتبة رواية العدل عنه واختلف
الأصوليون فيه فقال قوم إنه تعديل وإلا لكان رواية العدل عنه تلبيسا وقال آخرون
إنه لا يكون تعديلا لأن العدل كما له أن يروي عن العدل له أن يروي عن الفاسق واختار
المصنف التفصيل وهو الأولى فقال إن كان العدل من عادته أنه لا يروي إلا عن
عدل فروايته عنه تعديل وإلا فلا وأما ترك العمل بالشهادة والرواية فإنه لا يكون جرحا
لجواز أن يكون الترك حصل لعارض أو لنسيان في الشهادة أو غير ذلك وكذلك الحد
في الشهادة بالزنا لعدم النصاب الذي هو كمال الشهود لأنه لم يأت بصريح القذف
في معرض الشهادة ولا يلزم الفسق بالتدليس بمسائل الاجتهاد واختلفوا في التدليس
هل يدل على التفسيق فذهب قوم إلى المنع وهو الذي ذهب إليه المصنف وذلك كقول من
لم يلق الرسول عم قال الرسول عم موهما أنه سمعه وكقول القائل حدثني فلان من وراء النهر
ويريد به نهر جيحان وذهب قوم إلى أنه دال على الفسوق لأنه غاش قال مسألة
الأكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل إلى حين الفتن فلا يقبل الداخلون
لأن الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول إلا من قاتل عليا لنا والذين
معه أصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال وأما الفتن
فتحمل على اجتهادهم ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم أقول ـــ

اختلف

اختلف الناس في الصحابة فذهب الأكثر إلى عدالتهم وقال آخرون إنهم كغيرهم من الرواة
يجب البحث عن عدالتهم وذهب قوم إلى عدالتهم إلى حين ظهور الفتن وبعد ذلك يعلم
أن منهم فاسقا قطعا وهو غير معين فلا واحد منهم إلا ويجوز أن يكون هو الفاسق منهم
فلا يقبل قولهم وقالت المعتزلة كل من قاتل عليا عم فهو فاسق وما عداه عدل
واستدل المصنف على عدالة الصحابة بقوله تعالى والذين معه الثناء إلى الصحابة
وبقوله عم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وبأنه نقل عنهم نقلا متواترا أنهم
كانوا مجتهدين في الامتثال للأوامر الصادرة عن الرسول عم وأما الفتن فإنها محمولة
على أنها صدرت عن اجتهاد ولا إشكال في ذلك ولا يلزم التفسيق على قول المصوبة
وغيرهم أما المصوبة فظاهر وأما غيرهم فلأنهم وإن كانوا مخطئين عندهم
لكن المخطئ في الاجتهاد بعد الاستقصاء ليس بفاسق قال مسألة الصحابي
من رآه عم وإن لم يرو ولم تطل وقيل إن طالت وقيل إن اجتمعا وهي لفظية وإن
ابتنى عليها ما تقدم لنا تقبل التقييد بالقليل والكثير فكان للمشترك كالزمان
والحديث ولو حلف أن لا يصحبه حنث بلحظة قالوا أصحاب الجنة أصحاب الحديث
للملازم قلنا عرف في ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والراوي قلنا نفي الأخص
لا يستلزم نفي الأعم أقول ـــ لما تكلم عن حال الصحابة في عدالتهم وفسقهم
أخذ في بيان أن الصحابي ما هو فقال الجمهور أنه من رآه عليه السلام سواء طالت صحبته أو لم
تطل وسواء روى عنه أو لم يرو وهو مذهب أحمد بن حنبل وذهب آخرون إلى أن
الصحابي هو الذي يطول مدة صحبته وقال قوم إن الصحابي من طالت صحبته مع الرواية
عنه عليه السلام وهذه المسألة لفظية وإن ابتنى عليها ما قبلها من تعديل الصحابة وتفسيقهم
واستدل المصنف على مذهبه بأن الصحبة تقيد بالقليل والكثير فيقال صحبته زمانا
طويلا أو قصيرا والصادق على الشيئين مشترك بينهما كالزيارة والحديث فالقابلة

للكثرة والقلة وايضا لو حلف لا انسان ان لا يصحب غيره فانه يحنث بصحبته ولو لحظة
واحدة احتج المخالف بان العرف لا يطلق لفظة الصحابي الا مع طول المجالسة ولهذا
يقال اصحاب الجنة اصحاب الحديث لمن طالت صحبتهما او يطول لا لمن يلبث في الجنة لحظة
واحدة ولا لمن يسمع حديثا واحدا والجواب انه عرف طارئ في هذين المعنيين
دون غيرهما قالوا يصح ان ينفى الصحبة عن الوافد والرائي وللمناقشة ان الصحبة بالنظر
الى العرف اللغوي يطلق على من قلت صحبته وكثرت ويطلق بالعرف على الاشتغال على
المتطاول الصحبة والنفي انما هو للمعنى العرفي بحسب الاستعمال لا بحسب اللغة والاعم
نفي الخاص وهو الصحبة الزائدة نفي العام وهو الصحبة مطلقا قال مسئلة لو قال المعاصر
العدل انا صحابي احتمل الخلاف اقول اذا قال العدل المعاصر للرسول
عم انا صحابي يحتمل ان يقال انه صادق لان العدالة تمنع اقدامه على الكذب ويحتمل
ان يقال انه يثبت لنفسه مرتبة شريفة هي الصحبة فيكون متهما كالعدل المدعي قال مسئلة
العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبرا اخر او ظاهرا او انتشارا في الصحابة
او عمل بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة
ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم
بفقه او عربية او معنى الحديث لقوله نضر الله امرءا ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة
اقول هذه شروط اختلف الناس فيها الاول العدد فالمشهور انه يقبل خبر الواحد
العدل من غير انضمام غيره اليه وهو قول ابي جعفر الطوسي من اصحابنا ونقل عن الجبائي
انه لا يقبل خبر العدل الا اذا انضم اليه خبر عدل اخر او كان الخبر موافقا لظاهر او يكون
الخبر منتشرا فيما بين الصحابة او ان يعمل به بعض الصحابة ونقل عنه انه لا يقبل في خبر الزنا
الا اربعة والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ما تقدم الثاني لا يشترط
الذكورة لما اشتهر من الصحابة قبول خبر النساء كعائشة وام سلمة الثالث البصر
ليس بشرط لانهم كانوا يروون عن عائشة من غير ابصار لها الرابع عدم القرابة ليس
ليس

ليس بشرط ولا عدم العداوة لاتفاق الصحابة على ذلك ولا الاكثار من سماع الاحاديث
لما اشتهر من الصحابة قبول الخبر وان لم يكثر رواية راويه ولذلك لا يشترط ان يكون معروف
النسب اذا اجتمع فيه شروط القبول ولا اشتراط فيه العلم بالفقه والعربية ومعنى الحديث
لقوله عم نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
الخامس لا يشترط في القبول موافقة القياس خلافا لابي حنيفة فانه لا يقبل رواية غير
الفقيه مما خالف القياس لان القياس اضعف الامرين عند النص قال مسئلة اذا قال
الصحابي قال النبي ص حمل على انه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبنى على عدالة الصحابة اقول
ذهب الاكثر الى انه اذا قال الصحابي قال رسول الله ص كذا كان محمولا على انه قد سمعه منه
لان الغالب من الصحابي انه لا يطلق القول الا اذا كان قد سمعه منه وقال القاضي ابو بكر
انه لا يدل على ذلك بل يحتمل ان يكون قد سمعه من الرسول ص ويحتمل انه قد سمعه من غيره
فتردد بينهما واذا احتمل ان يكون قد سمعه من غيره فان قلنا ان الصحابة باسرهم عدول
كان بمنزلة ما لو سمعه من الرسول عليه السلام وان لم نقل بذلك بل لا بد من البحث عنهم وجب
البحث عن الراوي ويكون حكم هذا الحديث حكم مراسيل التابعين وتابعي التابعين
قال مسئلة اذا قال سمعته امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لكن قالوا يحتمل
انه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد اقول اختلف الناس فيما
اذا قال الصحابي سمعت رسول الله ص يامر بكذا وينهى عن كذا وهذه المرتبة دون المرتبة
الاولى فقال الاكثرون انه حجة لان الظاهر من قول الصحابي العدل انه لا يطلق الامر
والنهي الا مع تحققهما في موضع الوفاق وذلك يقتضي كونه حجة وذهب الاقلون
الى انه ليس بحجة لان الحجة انما هي في لفظ الرسول عم فلعله اعتقد ما ليس بامر
امرا او ما ليس بنهي نهيا لاختلاف الناس في صيغة الاوامر والنواهي ولعله
اعتقد ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن الشيء امر باحد اضداده

وغيره لا يقصد ذلك فلا يكون حجة عنده والجواب انه احتمال بعيد ووجه بعده
ان عدالة الراوي ومعرفته لمواضعات اللغة تقتضيان عدم اطلاقه الامر والنهي الا في
موضع الوفاق قال مسئلة اذا قال امرنا او نهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة
لظهوره انه الامر قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب او بعض الائمة او عن استنباط
قلنا بعيد اقول هذه المرتبة دون المرتبتين الاوليين وقد اختلف فيها فذهب
الشافعي الى ان قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا او ابيح لنا او اوجب علينا مضاف الى
الرسول عم وتبعه على ذلك جماعة وذهبت طائفة اخرى منهم الكرخي الى انه لا
اضافة لذلك الى الرسول عم احتج الشافعي بان العادة قاضية بان المتمثل لحكم قاضية م
غيره كالوزير اذا خرج الى الرعية وقال امرنا بكذا فان العادة بان ذلك امر هو
السلطان وكذلك الصحابي الملتزم بحكم الرسول عم الظاهر من حاله في قوله امرنا ونهينا
ان الآمر والناهي انما هو الرسول عم واحتج غيره بانه يحتمل اضافة الامر الى الكتاب
او بعض الائمة او الاستنباط ومع هذه الاحتمالات لا يتحقق الاضافة الى الرسول
عليه السلم والجواب عنه انه بعيد كالاول قال مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر
حجة لظهوره في تحققها عنه خلافا للكرخي اقول هذه مرتبة دون المراتب المتقدمة
وقد اختلفوا فيها فذهب الاكثر الى انه حجة لان العادة قاضية بان الصحابي لا يقول
من السنة كذا الا ويكون مراده سنة الرسول عم وذهب ابو الحسن الكرخي
الى انه يحتمل ان يكون من السنة المضافة الى الرسول عم وان يكون من السنة المضافة الى الصحابة
لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والجواب ان سنة الرسول عم قال م
هي الظاهر عند الاطلاق فيحمل عليها قال مسئلة الاكثر كنا نفعل او كانوا
فالاكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة قلنا لان الطريق
ظني كخبر الواحد اقول اصطلح الناس في هذه المرتبة وهي دون ما تقدم
النفس ؟
قال

قال الجمهور انه حجة لان الظاهر ان قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون انما هو
اشارة الى عمل الجماعة وعمل الجماعة حجة وذهب آخرون الى انه ليس بحجة والا لما ساغ
مخالفته لانه يكون مخالفا للاجماع وهذه الملازمة باطلة لان كون ذلك اجماعا
ليس معلوما بل مظنونا والادلة الظنية يجوز مخالفتها كخبر الواحد اذا كان متنه
نصا قاطعا لاحتمال التاويل فانه يجوز فيه الاجتهاد من حيث وقوع الظن في
الطريق قال مسئلة ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه او قراءة غيره عليه
او اجازة او مناولة او كتابة بما يرويه فالاول اعلاها على الاصح الا انه اذا لم يقصد
اسماعه قال قال او حدث واخبر وسمعته اقول لما ذكر مراتب رواية الصحابي
شرع في بيان مراتب رواية غير الصحابي وهي متفاوتة اعلاها قراءة الشيخ فانها اقوى من
قراءة الراوي عليه لاحتمال الغفلة والسهو وهذا الاحتمال وان تطرق في قراءة الشيخ الا انه
ابعد ثم ان الشيخ ان قصد اسماع الراوي جاز ان يقول حدثني واخبرني وان لم يقصد اسماعه
قال قال كذا او حدث او اخبر او سمعته يقول كذا واعلم انه فرق بين حدثني واخبرني
فان الاول لا يطلق الا على الاخبار باللفظ والثاني قد يقال للمكتوب قال
لبعض الظاهرية وقراءته عليه من غير نكير ولا موجب سكوت من اكراه او غفلة او غيرها معمول به خلافا لاهل
الظاهر لان العرف تقريره وان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا واخبرنا مقيدا
ومطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته اقول
هذه المرتبة دون المرتبة الاولى وهي قراءته على الشيخ وسكوت الشيخ عن الانكار من غير
سبب السكوت من اكراه او غفلة او غير ذلك واتفق الاكثر على العمل به خلافا للظاهرية
والدليل عليه وجهان الاول ان العرف يقضي بان قراءته عليه من غير نكير تقرير له على
ذلك فيجوز له الرواية عنه الثاني انه لو كان خطا لوجب على الشيخ اشعاره به فسكوته
مع القدرة على الانكار يكون فسقا اذ فيه ايهام كونه صحيحا واختلفوا في العبارة عن هذه

الرواية فاجازوا ان يقول حدثنا فلان او اخبرنا قراءة عليه واختلفوا في انه هل يجوز
ان يقول حدثنا مطلقا او اخبرنا مطلقا فاجازه قوم لان سكوته اخبار وهذا المذهب
منقول عن الاربعة وقال آخرون لا يجوز لانه يشعر كذبا فان الشيخ لم يخبر ولم
يحدث ولذلك قراءة غير الراوي على الشيخ وسماعه منه فانه كالاول قال واما
الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا
وبعضهم مقيدا واباه بعضهم اتفاقا للعرف ومنعها ابو حنيفة وابو يوسف وفي المجهول
الموجود الظاهر قبولها لانها مثلها وفي نسل فلان او من يوجد من بني فلان نحو
خلاف واضح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن وبعد اذن له
وايضا فانه عم كان يرسل كتبه مع الآحاد وان لم يعلموا ما فيها قالوا الكذب لانه لم يحدثه
قلنا حدثه ضمنا كالو قرأ عليه قالوا الظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد
اقول هذه مرتبة ثالثة وهي مرتبة الاجازة وهي على قسمين لانها اما ان
تكون الاجازة للموجود او للمعدوم والاول اما ان يكون لشخص معين بعينه او غير
شخص فالاول هو الاجازة لشخص معين بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني
الكتاب المعين هل هي جائزة ام لا اتفق الاكثر على جوازها خلافا لابي حنيفة وابي يوسف
واتفق الاكثر ايضا على ان للراوي ان يقول حدثني او اخبرني اجازة عليه
ومنع بعضهم من ذلك واتفق الكل على امتناع ان يقول حدثني او اخبرني مطلقا لاشتماله
على الكذب والثاني وهو الاجازة لجميع الموجودين اختلفوا في قبولها والاظهر
القبول لان هذه الاجازة مثل الاولى والثالث الاجازة للمعدوم كقول الشيخ
اجزت لمن يولد لفلان فهذا فيه خلاف ايضا والاعرف هذا فالقول الظاهر قبول
الاجازة لان العدل الظاهر من حاله انه لا يخبر الا بما علم صحته او غلب على ظنه صحته
وبعد اذن في الرواية فيكون سائغا وايضا فان الرسول عم كان يرسل الى البلاد
الكتب

الكتب مع من لا يعرف ما فيها فلو لم تكن الاجازة بالرواية مقبولة لما كان كذلك اي بعث
خاليا عن الفائدة احتجوا بانه لو اخبر عنه لكان كاذبا لانه لم يحدثه بشيء قلنا
لا نسلم انه لم يحدثه وهذا انما يلزم لو قال الراوي عن الشيخ ما لم يحدثه نطقا بل ضمنا
كذلك ههنا فساغ له الرواية بالاجازة كما ساغ له الرواية بالقراءة عليه لاشتراكهما
في الاخبار على سبيل الضمن واحتجوا ايضا بان الاجازة تفيد الظن فلا يجوز
الرواية بها كالشهادة والجواب الفرق بين الشهادة والرواية ظاهر فان الشهادة
آكد لما اشتملت عليه من الشرائط التي خلت عن اكثرها الرواية قال مسئلة الاكثر
على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين
منعه وعن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء حملا على المبالغة في الاولى لنا
القطع بانهم نقلوا عنه احاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة شائعة ذائعة
ولم ينكره احد اقول اختلف الناس في انه هل يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا كان
الراوي عالما فذهب الشافعي وابو حنيفة والحسن البصري وغيرهم الى جوازه وذهب
ابن سيرين وطائفة من المحدثين الى المنع منه وذهب آخرون الى الجواز لكن بشرط
ان يكون اللفظ الذي اتى به الراوي مرادفا للفظ الرسول عم والذي نقل عن
مالك من التشديد في الباء والتاء يعني انه كان يمنع من ابدال الباء بالتاء في قولنا بالله
وتالله فهو محمول على المبالغة في الاولى لوقوع الاتفاق بين الناس على ان الاولى
الاتيان بلفظ الرسول عم مهما امكن لا على المبالغة في وجوب الاتيان بلفظه فانه
كان يجوز النقل بالمعنى بشرط الاتيان بالمرادف والدليل على ما ذهب اليه الجمهور
وهو الاول انا نعلم قطعا ان الصحابة نقلوا احاديث عنه عليه السلام في وقائع
كثيرة بالفاظ مختلفة والوقائع واحدة مع عدم الانكار فيكون ذلك اجماعا
سكوتيا قال وايضا ما روي عن ابن مسعود وغيره انه قال كذا
او قال

الشيخ م

او نحوه ولم ينكره احد وايضا اجمع على تفسير ما بالعجمية بالعربية اولى وايضا فان
المقصود المعنى قطعا وهو حاصل اقول هذه هي الاوجه الباقية الدالة
على جواز نقل الحديث بالمعنى وتقريرها ان نقول اجمع الصحابة على ترك الانكار على قول
ابن مسعود وغيره في قولهم عند الرواية قال رسول الله صلعم كذا او نحوه فقد تركهم
على الانكار وذلك يدل على حصول الاجماع بجواز نقل الحديث بالمعنى الثالث انه
قد اجمع الناس على جواز تفسيره بالعجمية ولاجل ذلك كان رسول الله صلعم ينفذ الرسل
الى غير لسانهم فيكون التعبير عن المعنى بلفظ اخر عربي اولى الرابع ان الغرض
انما هو المعنى وذلك حاصل سواء نقله بذلك اللفظ او بغيره والصغرى ظاهرة والكبرى
مفروضة قال قيل نضر الله امرا قلنا دعا له لانه الاولى ولم يمنعه
قالوا يؤدي الى الاختلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم واذا تكرر ذلك مرتين
او ثلثا اختل بالكلية واجيب بان الكلام فيمن نقل المعنى سواء اقول احتج
المخالف بالنص والمعقول اما النص فقوله عم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداء ما سمعه كما سمعه
انما هو بنقل اللفظ بعينه وقوله فرب فقه الى من هو افقه منه اشار بذلك الى ان
السامع قد يكون اعلم من الراوي فيستفيد بذلك اللفظ المنقول ما لا استفاد
الراوي فوجب على الراوي نقل اللفظ بعينه واما المعقول فهو انه لو جاز
للراوي نقل الحديث عن الرسول بالمعنى لجاز ذلك للراوي عن الراوي بل هو اولى
اذ تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الرسول عم وعلى هذا التقدير يلزم
الاختلال لان الراوي الاول قد يغفل عن بعض فوائد اللفظ والراوي الثاني
قد يغفل عن بعض اخر وهكذا الى ان يختل المعنى بالكلية والجواب عن الاول
ان نقول انه عم دعا لمن ادى المقالة كما سمع وليس فيه منع عن النقل بالمعنى وايضا فان
الناقل

الناقل للمعنى بعبارته قد نقل كما سمع ولذلك يقال للترجمان انه ادى كما سمع وكذا ههنا
وعن الثاني ان هذا الفرض مندفع لانا فرضنا نقل المعنى كما هو قال مسئلة
اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما
فان قال لا ادري فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد في احدى روايتيه لنا
عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل ان سهيل بن صالح روى عن
ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا ادري وكان يقول
صح حدثني ربيعة عني قلنا فاين وجوب العمل قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا
الشهادة اضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسي
قلنا عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعية اقول
اذا انكر الراوي الاصل رواية الفرع عنه فلا يخلو اما ان يكون انكار تكذيب
او انكار توقف فان كان الاول فلا نعرف خلافا في ان الرواية غير مقبولة لان الاصل
والفرع مختلفان فلا بد وان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا فان كان هو
الكاذب هو الفرع لم يقبل روايته وان كان هو الاصل لم يقبل رواية الفرع
ايضا لانه يكون احدهما فاسقا لانا نعلم عدالتهما وكل واحد يجوز ان يكون هو
الفاسق فلا نترك المقطوع به لاجل الشك وان كان الثاني فقد اختلفوا في انه
هل يقبل رواية الفرع ام لا فقد ذهب اكثر المتكلمين الى القبول وهو مذهب الشافعي
ومالك واحمد في احدى الروايتين عنه وذهب الكرخي وغيره من الحنفية وفي رواية
اخرى احمد الى المنع والدليل على المذهب الاول ان يقول الفرع عدل روى
حديثا من غير تكذيب فيكون مقبولا اما الصغرى فلان الاصل وان انكر
الرواية الا انه لم يكذبه بل انه يكون كالميت والمجنون واما الكبرى
فظاهرة واستدل البعض ممن ذهب الى القبول بالاجماع وتقريره ان ربيعة

ابن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلعم انه
قضى باليمين مع الشاهد ثم ان سهيلا نسيه وكان يقول حدثني ربيعة عني اني حدثته
بكذا عن ابي هريرة ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا والجواب ان هذا صحيح ولكن للنسيان في
الحديث لا الدعاء وجوب العمل واسند المخالف بوجهين الاول انه لو جاز للفرع
الرواية مع نسيان الاصل لجاز مثل ذلك في الشهادة وكان يقبل قول الشاهد مع
نسيان الاصل ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله والجواب ان الشهادة اضيق
من الرواية ولذلك يشترط فيها ما لا يشترط في الرواية الثاني انه لو جاز قبول
رواية الفرع مع نسيان الاصل لجاز للحاكم ان ينفذ ما حكم به اولا اذا نسي ذلك
وشهد عليه شاهدان والجواب الالتزام بجواز التالي وهو مذهب مالك واحمد وابي يوسف
خلافا للشافعي قال مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد
فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل والا فالجمهور تقبل وعن احمد روايتان
لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا الظاهر الوهم فوجب ردها قلنا سهو الانسان
بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبلت باتفاق
فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكروايتين واذا اسند وارسل
او رفعه ووقفه او وصله وقطعه فكالزيادة اقول (تكلم في بيان) اذا روى الراوي
حديثا ورواه غيره مع زيادة فلا يخلو اما ان يكون المجلس واحدا او متكررا
فان اتحد المجلس فكان الراوي للاصل ان كان يغفل عن الطريقة لا يغفل عن مثل هذه
الرواية كما لو كانوا جماعة كثيرة لم تقبل هذه الزيادة وحملت رواية الراوي
العدل على انه سمعها من غير الرسول عم وسها في نسبتها اليه وان لم يكن كذلك فلا يخلو
الراوي للاصل اما ان يجزم بنفي الزيادة مثل ان يقول قال رسول الله صلعم كذا وسكت
ثم انتظرته فلم يقل شيئا وحينئذ يتعارض الراوي للزيادة فيرجع الى الترجيح واما
ان

ان لا يجزم بذلك فلا يخلو اما ان تكون الزيادة مغيرة للاعراب الذي رواه الاول
او لا فان كانت مغيرة مثل ان قال الراوي قال عم ادوا عن كل حر صاعا
من بر وقال الاخر ادوا عن كل ذكر نصف صاع من بر فههنا تعارضا ايضا
وان لم تغير الاعراب فالجمهور على ان الزيادة مقبولة وخالف في ذلك بعض المحدثين
وهو احدى الروايتين عن احمد والدليل على القبول انا نقول انه وجد المقتضي
للقبول من غير معارض فوجب القبول اما المقتضي فرواية العدل الجازم واما
عدم المعارض فلان المعارض ليس الا ترك رواية الاخر للزيادة وليس بمعارض
لاحتمال ان يكون عدم سهوا او غفلة او خروجه عن الرسول عم او دخل بعد مضي قطع
من الكلام ومع هذه الاحتمالات اندفعت المعارضة قالوا ان الظاهر انه قد وهم
في نقل الزيادة فان غفلة غيره ابعد من غفلته قلنا بل الامر بالعكس فان سهو
الانسان عن نقل ما سمعه غير مستبعد وسهوه عما لم يسمعه انه سمعه مستبعد
هذا اذا اتحد المجلس وان تعدد فلا خلاف في قبول الزيادة واما اذا جهل
الحال في ان الرواية هل وقعت مع الرواية الاخرى في مجلس واحد او اكثر
فالحكم فيه كما مضى فيما اتحد المجلس وقبول الزيادة ههنا اولى لاحتمال اختلاف
المجلس والى هذا اشار المصنف بقوله فان جهل فاولى بالقبول ولم يرد ان مع
الجهالة يكون قبول الزيادة اولى مما اذا تكثر المجلس فانه يكون غلطا هذا اذا
تعدد الراوي اما اذا كان الراوي للزيادة هو الراوي للاصل فالحكم فيه
كذلك في الحكم في الاسناد والارسال والوقف والرفع والاتصال والقطع
كالحكم في الزيادة فان احد الراويين اذا اسند الحديث بان يذكر عدد الرواة
وسماهم ويرسله الاخر بان يقول قال النبي عم مع انه لم يره يكون المسند
قد انفرد بزيادة الاسناد وكذلك اذا رفعه احد الراويين الى النبي عم

ووقفه الاخر على بعض الصحابة يكون الاول مما انفرد به راو ولذلك لو ارسله احد
الراويين لما الراوي الاخر ووصله الاخر بان يحكي من الراويين رواة اخرى لم
نعرف حالهم ما لو اوصله هذا انفرد به راو قال مسئلة حذف بعض الخبر جايز عند
ترمذي الاكثر الا في الغاية والاستثناء ونحو مثل حتى تزهو والا سواء بسواء فانه ممتنع
اقول اختلف الناس في انه هل يجوز نقل بعض الخبر واهمال الباقي فجوزه
الجمهور لكن بشرط ان لا يكون حذف الباقي مغيرا للحكم المروي وذلك كما في
ترمذي الغاية كقوله عم لا تبيعوا الثمر حتى تزهو فلو نقل الراوي الحكم عن ذكر
الغاية لاختل الشرع وكذلك الاستثناء كقوله لا تبيعوا البر الا سواء بسواء
فلو حذف الاستثناء لاختل الحكم وكذلك الشرط كقوله من قتل قتيلا فله ولو
حذف الشرط لاختل الحكم واما ما عدا ذلك مما لا يختل الحكم بحذفه كقوله عم
عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لو حذف الثاني لكان الاول باقيا على
حاله فهذا يجوز لكون الحكمين بمعنى الحديثين وكما جاز رواية احد الحديثين دون الاخر
كذلك يجوز رواية احد الحكمين دون الاخر قال مسئلة خبر الواحد
فيما يعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين
مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة
وفي نحو الفصد والحجامة وقبول القياس وهو اضعف قالوا العادة تقضي بنقله
متواترا رد بالمنع وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاقي او كان عم كلفهم
باشاعته اقول اختلف الناس في خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى
كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند
الانتباه من النوم وخبر ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع هل يكون مقبولا
ام لا فذهب الشافعي ومالك وابو جعفر الطوسي وغيرهم الى القبول وخالف في ذلك
الكرخي

الكرخي وبعض الحنفية والدليل على قبوله الاجماع فانه لا خلاف في انه ثبت
تفاصيل الصلوة وفروعها انما هو بخبر الواحد مع انه مما تعم به البلوى وايضا فان
الخصم عول في حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة والنفل على ما ثبت
وغير ذلك على الخبر مع انه مما تعم به البلوى ايضا فانهم قد قبلوا القياس فيما
تعم البلوى وهو اضعف من خبر الواحد قالوا ان العادة تقضي بان ما تعم به
البلوى منقول بالتواتر كما في النكاح والطلاق والعتق وغير ذلك
لما لم ينقل بالتواتر دل على كذبه والجواب لا نسلم الملازمة ونقل النكاح
والطلاق والعتق اتفاقي او انه عم كان مكلفا باشاعة مثل هذه الاحكام الى
عدد التواتر ولا يجب كل حكم ان يكون كذلك بل ان يوصله الى المكلفين باسرهم
اما بالتواتر او بالاحاد قال مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول خلافا
للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال
شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب اقول اختلف الناس في
خبر الواحد هل يقبل في الحدود ام لا فذهب الجمهور الى ذلك ومنع منه ابو الحسن الكرخي
وابو عبد الله البصري حجة الجمهور ما تقدم من انه يفيد الظن فيجب العمل به
احتج المخالف بان خبر الواحد يحتمل الكذب واحتمال الكذب شبهة موجبة لسقوط
الحد لانه عم قال ادرؤا الحدود بالشبهات والجواب ان احتمال الكذب
ليس بشبهة والا لما سمعت فيه الشهادة لانها توجب الظن ويجوز كذب الشهود
ولما كان التالي باطلا فكذا المقدم وايضا فانا نثبت الحدود بظاهر الكتاب
مع انه غير قاطع للدلالة فيكون الاحتمال شبهة وليس كذلك فكذا ههنا قال
اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينة فان حمله على
غير ظاهره فالاكثر على الظاهر ومنه قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من

لو عاصرته لحججته ولو ان نصا تعين نسخه عنك وفي العمل نظر وان عمل اكثر
خبره الكل الامة فالعمل بالخبر لا الاجماع اهل المدينة قوله اللفظ الوارد
عن الرسول صلعم اما ان يكون مجملا نسبته الى المعاني بالسوية واما ان لا يكون كذلك
وهو اما ان يكون ظاهرا في احد تلك المعاني او نصا قاطعا فيه فالاول
ان حمله الصحابي القول على بعض تلك المعاني فالاولى حمله عليه لان الرسول عم
لا يخاطب بالمجمل الا بعد البيان بقرينة مقالية او حالية والصحابي اعرف
بمواقع الاحاديث فلو لم يعلم ارادة الرسول لذلك المعنى لامتنع حمله عليه وقيل
لم يجب على المجتهد الا طلب الترجيح فان لم يحصل كان قول الصحابي مرجحا
والثاني ان حمله على غير ظاهره كحمله له على المعنى المجازي فههنا الاكثر على مخالفة
الصحابي وحمل اللفظ على المعنى الظاهر منه وهو مذهب الشافعي والكرخي
واكثر الفقهاء وههنا قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته
في الحديث وذهب بعض الحنفية الى اتباع ما حمله الراوي وقال عبد الجبار
ان لم يكن لذلك التاويل وجه سوى انه علم من قصد الرسول عم وجب اتباعه والا
وجب النظر وهو مذهب الحسن البصري وهو عندي قوي والثالث اذا نصا
خالفه الراوي وجب ان يكون منسوخا عنده وفي العمل به خلاف والحق انه لا
يترك العمل بقوله لانه انما عمل بخلافه لاعتقاد وجود الناسخ في ظنه ولعل
ما ظنه غير مطابق للامر نفسه واما اذا عمل اكثر الامة بخلاف خبر فالاتباع
انما هو للخبر الا اجماع اهل المدينة فانهم اذا عملوا بخلاف الخبر وجب اتباعهم
عند المصنف لانه يرى ان اجماع اهل المدينة حجة وهو مذهب مالك قال مسئلة
الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين
ان ثبتت العلة بقطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار
ان

ان ثبتت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس
وان كان وجودها ظنيا فالوقف والا فالخبر لنا ان عمر ترك القياس في الجنين
للخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفي دية الاصابع باعتبار منافعها بقوله
في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية وغير ذلك شاع وذاع ولم ينكر
احد قوله الخبر والقياس اذا تعارضا فاما ان يتعارضا من كل
وجه او من وجه دون وجه بان يكون احدهما عاما والآخر خاصا فان كان
الاول فمذهب الشافعي واحمد وجماعة من الفقهاء ان خبر الواحد مقدم على القياس
وعند مالك ان القياس مقدم وقال ابو الحسين البصري ان علة القياس ان كانت
منصوصة على سبيل القطع فالقياس مقدم وان كان النص غير مقطوع به وان
حكم الاصل مقطوعا به فالخبر مقدم لاستواء النص الدال على حكم الاصل والخبر
في حكم الظن مع زيادة ظن في الخبر وهو كونه دالا على الحكم بغير واسطة ودلالة القياس
بواسطة وان كان الاصل مقطوعا به والعلة غير منصوصة فهو موضع الاجتهاد
وان كان الاصل ثابتا بخبر الواحد والعلة منصوصة بخبر الواحد فالاول وقال
عيسى بن ابان ان كان الراوي عالما ضابطا قدم خبره على القياس والا فهو موضع
اجتهاد وهذه المسئلة ساقطة عند الامامية واختار المصنف ان العلة ان ثبتت
عليتها بنص راجح على الخبر وكان وجودها في الفرع مقطوعا به كان القياس راجحا
وان كان وجودها في الفرع ظنيا فالوقف وان لم يكن النص الدال على العلية راجحا
على الخبر الدال على الحكم فالخبر مقدم واستدل المصنف بوجوه احدها ان الصحابة
تركوا اجتهادهم عند ورود الخبر فان عمر ترك القياس في الجنين بخبر حمل بن مالك
وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وترك القياس في تفريق دية الاصابع على قدر
منافعها بالخبر الدال على ان في كل اصبع عشرا من الابل وترك الاجتهاد في المنع من

من توريث المرأة من دية زوجها وابو بكر نقض حكما حكم فيه برأيه بحديث سمعه من بلال
وغير ذلك من الوقائع الكثيرة الدالة على الاجماع على ترك الاجتهاد مع خبر الواحد
قال وأما مخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة بالوضوء مما مسته النار واستبعاد الطهور مما مسته
وكذلك هو وعائشة في اذا استيقظ ولذلك قالا وكيف نصنع بالمهراس اقول لما احتج
بالاجماع على ترك الاجتهاد مع الخبر ورد عليه المنع وتقريره ان يقول ان ابن عباس كان من
الصحابة وقد رد الخبر بالقياس فانه رد خبر ابي هريرة عن الرسول صلعم في التوضي مما مسته
النار وقال الستا نتوضا بالحمام وايضا فان ابن عباس وعائشة ردا خبر ابي هريرة
عن الرسول عم في قوله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها
ثلثا لكونه مخالفا للقياس والجواب عن الاول انه استبعاد فان ذلك لما ظاهر
فلا وجه للمنع فلعل الرد ليس باعتبار مخالفة القياس وعن الثاني انه استبعاد ايضا ولذلك
قالا وكيف نصنع بالمهراس وهو الحجر العظيم يصب فيه الماء لاجل الوضوء فاستبعد
الخبر لاجل تعذر صب الماء على البدن من المهراس قال وايضا اخر معاذ العمل
بالقياس عما هو اقوى وايضا لو قدم لقدم الاضعف والثالثة اجماع لان الخبر يجتهد في
العدالة والدلالة والقياس في ثبوت حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في ثبوت
في الفرع ونفي المعارض فيهما وان الامرين ايضا ان كان الاصل خبرا اقول
الوجه الثاني في ان الخبر مقدم ان الرسول عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم
تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
رأيي فقال رسول الله صلعم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله و
رسوله فقد اخر معاذ القياس عن الخبر والرسول عم اقره على ذلك فوجب ان يكون
متاخرا عنه الثالث ان القياس لو قدم على الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى
والتالي ظ اتفاقا والملازمة مثله بيان الشرطية ان الخبر يتوقف على البحث عن العدالة
وكيفية

وكيفية الدلالة لا غير واما القياس فانه يتوقف على النظر في ثبوت حكم الاصل
وعلى النظر في انه هل هو معلل ام لا وعلى النظر في الوصف الصالح للعلية وعلى الدلالة
على وجود ذلك الوصف في الفرع وعلى نفي المعارض عن الاصل وعلى نفي المعارض عن
الفرع وعلى الامرين اللذين يتوقف الخبر عليهما ان كان حكم الاصل ثبت بالخبر واذا كان
ما يتوقف على مقدمات اقل اقوى مما يتوقف على مقدمات يشتمل على الاقل وزيادة
قال قالوا الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطا والتجوز والنسخ
واجيب بانه بعيد وايضا فمتطرق اذا كان الاصل خبرا واما تقديم ما تقدم فلانه
يرجع الى تعارض خبرين فعمل بالراجح والوقف لتعارض الترجيحين فان كان احدهما
اعم خص بالاخر وسياتي اقول احتج من قدم القياس على الخبر بان الخبر يحتمل
مفاسد منتفية عن القياس فيكون القياس اولى بيان الاولى ان الخبر يتطرق اليه كذب
الراوي وفسقه وكفره وخطاؤه وان يكون الخبر اريد منه مجازه او انه قد نسخ ٥
والجواب من وجهين الاول ان هذه الوجوه وان كانت ممكنة الا انها بعيدة لا يلتفت
اليها في حصول الظن الثاني ان هذه الاحتمالات عائدة في القياس اذا كان اصله خبرا هذا
الا لم يكن الخبر الدال على العلية راجحا على الخبر الدال على الحكم واما اذا كان احدهما
وكان وجود العلة في الفرع مقطوعا به فان القياس راجح على الخبر لان حاصل
هذا التعارض يرجع الى التعارض الخبرين الدال احدهما على العلة والاخر على الحكم اذ العلة
موجودة في الفرع قطعا فيجب العمل بالراجح منهما وهو الدال على العلة واما اذا كان
وجود العلة في الفرع ظنيا فههنا يحصل المعارضة ويجب التوقف فان القياس
وان كان اقوى من الخبر من حيث ان الدال على العلة راجح على الدال على الحكم الا انه اضعف
من حيث وجود العلة في الفرع فقد تعارض الترجيحان واما اذا كان احدهما اعني
القياس او الخبر اخص من الاخر كان الخاص مخصصا للعام وسياتي بيان ذلك قال

مسئلة المرسل قول غير الصحابي قال ع م كذا قال الشافعي ان اسنده غيره او ارسله
وشيوخهما مختلفة او عضده قول صحابي او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن
عدل قبل ورابعها ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا وهو المختار لنا ان ارسال
الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكر احد كابن المسيب والشعبي والنخعي
والحسن وغيرهم فان قيل يلزم ان يكون المخالف خارقا قلنا خرق الاجماع الاستدلالي
او الظني لا يقدح وايضا لو لم يكن عدلا عنده لكان ملبسا في الحديث اقول
اختلف الناس في المرسل هل هو مقبول ام لا ومعنى المرسل هو اخبار من لم يلق الرسول
عليه السلام عن الرسول من غير ذكر الواسطة فذهب الجمهور من المعتزلة وابو حنيفة ومالك
الى انه مقبول وذهب اخرون الى انه غير مقبول وقال الشافعي ان كان الحديث
اسنده غير الراوي او ارسله وكان الشيوخ مختلفة او عضده قول بعض الصحابة
او اكثر العلماء او عرف ان الراوي لا يرسل الا عن عدل قبل والا فلا وقال
اخرون ان كان الراوي من ائمة النقل فهو مقبول والا فلا وهو اختيار المصنف
واستدل المصنف على ذلك بالاجماع فان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول الحديث
من العدل واشتهر ذلك فيما بينهم من غير انكار من واحد منهم فان الصحابة قبلوا اخبار
عبد الله بن العباس مع انه لم يرو عن الرسول عم الا اربعة احاديث عن لما روى
عن النبي عم انه قال انما الربوا في النسية رجع اليه فقال اخبرني به زيد بن اسامة وروى
ان النبي عم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة فسئل عنه فقال اخبرني به اخي الفضل
وروى ابن عمر عن الرسول عم من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسنده بعد
ذلك الى ابي هريرة اما التابعون فانهم نزل مشهور عنهم مراسيل سعيد بن المسيب
والشعبي والنخعي والحسن البصري وغيرهم وذلك اجماع منهم على قبول المرسل
لا يقال يلزم ان يكون تارك العمل بالمرسل خارقا للاجماع وهو باطل لكون خارق الاجماع
عاصيا

عاصيا لانا نقول ان الاجماع ان كان ظنيا او استدلاليا لا يلزم خروج المخالف
له عن العدالة الوجه الثاني قبول المرسل ان الذي اسند عنه عدل فيكون خبره
مقبولا اما الصغرى فلانه لو لم يكن كذلك لكان الراوي فاسقا ملبسا قد لبس
والتالي باطل لان الغرض عدالة الراوي واما الكبرى فظاهرة قال قالوا
لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز ان لا يعدل قلنا في غير الائمة قالوا لو قبل
لقبل في عصرنا قلنا لغلبة الخلاف فيه اما اذا كان من ائمة النقل واربابه فنقبل
قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فائدته في ائمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف اقول
احتج القائلون بان المرسل غير مقبول بوجوه احدها ان المرسل لو قبل لقبل مع
الشك في كونه عدلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو سئل الراوي
عن المسند عنه لجاز ان لا يعدله وبيان بطلان التالي ان من شروط الرواية ثبوت العدالة
فاذا كانت العدالة مشكوكا فيها لم يثبت العمل بالرواية والجواب ان هذا انما يكون
في غير الائمة المشهورين اما في حقهم فلا الثاني قالوا لو قبل المرسل لقبل في
عصرنا حتى يكون قول الافاضل منا قال رسول الله صلعم كذا حجة والتالي باطل فالمقدم مثله
والجواب بانه انما لم يقبل في عصرنا لغلبة الخلاف فيه فان اكثرهم رد المرسل واختلفوا
في انه هل يجوز ارسال الراوي العدل عمن ليس بعدل او لا فعرفت العدالة فمجروح
جماعة وعلى هذا التقدير يظهر الفرق بين عصرنا وعصر من تقدم من الائمة ائمة النقل
واربابه فنقبل قول رواتهم المرسلة ولذلك قبل المرسل منهم دوننا الثالث
انه لو قبل المرسل لم يكن للاسناد فائدة والتالي باطل فالمقدم والجواب منع الشرطية
والفائدة العلم بتفاوت الناقلين في العدالة وايضا رفع الخلاف الحاصل في قبول المرسل
وعدم قبوله قال القابلون مطلقا تمسكوا بمراسيل التابعين ولا تقييد فيها قالوا
ارسال العدل يدل على تعديله قلنا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري ممن رواه واخل قدم

على الشافعي فيقبل ان اسند فالعمل بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم
غير مقبول الى مثله ولا يرد فان الظن قد يحصل او يقوى بالانضمام والمنقطع
ان يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف ان يكون قول الصحابي او من دونه قال
احتج القايل بكون المرسل مقبولا مطلقا بالاجماع الذي ذكرناه اولا واجاب
المصنف عنه بانه لا يفيد العموم لاحتمال ان يكون ذلك لقبول الراوي من اهل النقل
لا ينقل الا عن عدل كما اخترناه اولا او يكون قد انضم اليه غير ما ذكرناه اولا كما هو
مذهب الشافعي الثاني ان العدل لا يرسل الا اذا كان الراوي عدلا عنده والا كان
مدلسا فارساله دليل تعديله والجواب ان هذا ياتي اذا كان الراوي من اهل النقل
عالما بمن يرسل عنه اما اذا كان جاهلا فلا لانا نعلم ان الجاهل يرسل ولا يدري
من رواه واعلم ان الحنفية اعترضوا على الشافعي في قوله المرسل مقبول بشرط ان يسنده
غيره او يرسله ويختلف الشيوخ او عضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء وقالوا ان
قوله اقبل المرسل اذا اسند غيره ضعيف لان الحجة حينئذ المسند وقوله اقبله
اذا ارسله غيره ضعيف ايضا لان المرسل وحده غير حجة فان انضم اليه مرسل غيره فقد غير م
انضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فلا يحصل منهما حجة والمصنف اعرض هنا لالزام
الاول واجاب عن الثاني بانه قد يحصل عند الاجتماع الظن او يقويه الظن فيحصل
الحكم من المجموع واما الخبر المنقطع فهو ان يكون احد الراويين عدلا يروي عن اخر
عدل بواسطة رجل غير معروف وفيه نظر لان لقائل ان يقول انه ليس بحجة لان
الراوي المتوسط مجهول الحال فلا يكون روايته حجة ويمكن ان يقال انه حجة لان الراوي
الاول لو لم يعلم عدالته لكان مدلسا والتالي ظ والمقدم مثله اما الخبر الموقوف
فهو ان يكون الراوي يروي عن غيره ويقف ولا ينتهي الى الرسول عم سواء كان ذلك
الغير صحابيا او لم يكن وليس بحجة قال مسألة الامر حقيقة في القول حقيقة الامر واحواله
المخصوص

فلا وجه حينئذ للتخصيص ويمكن ان يقال في الاعتذار ان القايل بهذا انما قال لان الايجاب
يستلزم النهي عن الضد فيلزم نفي المباح لو قال ايضا بان امر الندب يستلزم نهي
الضد على سبيل الكراهية لزم نفي المباح ايضا فيكون نفي المباح ههنا اكثر مما اذا
لم نقل بان امر الندب يستلزم النهي عن الضد بقي ان يقال اذا كان امر الوجوب
والندب قد اشتركا في ذلك فلم جعل امر الوجوب يستلزم النهي عن الضد دون
امر الندب مع انهما يستلزمان نفي المباح فالجواب ان اكثر الاوامر الشرعية
للندب دون الوجوب ولذلك قلنا ان امر الوجوب يستلزم نفي المباح لقلته ولم
نقل في امر الندب ذلك لكثرته وهذه تكلفات ردية فالاولى الاعتماد على
الاول قال مسألة الاجزاء الامتثال فالاتيان بالمامور به على وجهه فيستلزم الامتثال اسقاط القضاء
يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا
يستلزمه لنا انه لو لم يستلزم لم يعلم امتثال ع ايضا فان القضاء استدراك لما فات
من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة اثما او
ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث ع اجيب بالسقوط للخلاف وبان
الواجب مثله بامر اخر عند التبين وانا نمنع الحج الفاسد ع اقول الفعل
اما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين والاول كمعرفة الباري تعالى يستحيل
وصفه بالاجزاء وعدمه والثاني هو الذي يوصف بهما واعلم ان الناس اختلفوا
في تفسير الاجزاء فعند المتكلمين انه عبارة عن امتثال الامر وعند جماعة اخرى
انه عبارة عما اسقط القضاء وعلى التعريف الاول لو اتى بالفعل المامور به لخرج
عن العهدة وحصل الاجزاء اتفاقا وهو المراد بقوله يحققه اي يحصل الاجزاء
وعلى التعريف الثاني لو اتى بالفعل لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء عند
ابي هاشم والقاضي عبد الجبار والحق انه يستلزمه والدليل عليه وجهان الاول

انه لو لم يستلزم سقوط القضاء لما تحقق امتثال الامر فان الامتثال انما يكون بفعل
المامور به على وجه يخرج به عن العهدة فاذا فعل المامور به ولم يخرج عن
العهدة لم يحصل الامتثال والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله الثاني ان القضاء
عبارة عن استدراك ما فات من الاداء واذا كان الاداء متحققا فلو لم يسقط
القضاء لوجب على المكلف الاتيان بالفعل المامور به اولا وذلك تحصيل الحاصل
وهو تكليف بما لا يطاق احتج الخصم بان فعل المامور به لو دل على الاجزاء لكان
المكلف اذا ظن الطهارة وصلى آثما او يسقط عنه القضاء الا انه لم والتالي
بنقيضه فالمقدم مثله بيان الشرطية انه انما يجب عليه الصلوة مع العلم بالطهارة
او مع ظنها فان كان الاول ولم يحصل الصلوة مع العلم بحصولها ثم وان كان الثاني
فقد اتى بالمامور به فسقط القضاء ولما لم يسقط القضاء علمنا انه لا يدل على الاجزاء
واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب من وجهين الاول نمنع عدم سقوط
القضاء بل القضاء ساقط على قول بعض الائمة فيه الثاني ان الواجب ليس القضاء
الذي هو عبارة عن الامتثال بالمامور به اولا بل الاتيان بمثل المامور به لدليل
مغاير للامر الاول فانه مامور باتمام الحج الفاسد وهو غير مجز عنه لانا نقول
اتمام الحج الفاسد وان كان واجبا الا ان القضاء ليس على امره لانه قد ادى به
بل لتحصيل مصلحة الامر الاول اعني الاتيان بالحج الكامل عن وجه الفساد فان
مسئلة صيغة الامر بعد الحظر (التحريم) للاباحة على الاكثر لغلبتها شرعا واذا حللتم
فاصطادوا واذا قضيت الصلوة قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح واجيب
بان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر اقول ـــــ اختلف القائلون
بان الامر للوجوب في الامر الوارد عقيب الحظر هل يفيد الوجوب او الاباحة
فذهب قوم الى الاول واخرون الى الثاني وهو مذهب المصنف واحتج
عليه

عليه بالاكثرية فان الغالب في استعمال الشرع صيغة الامر عقيب الحظر انما
يكون للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا عقيب قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله تع
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا عقيب قوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع واحتج الفريق الاول بانه لو كان الورود بعد الحظر مانعا
من الوجوب لمنع من التصريح لانه انما منع في تلك الصورة لكون الصيغة ظاهرة في الاباحة
ح واذا كان كذلك امتنع التصريح بالوجوب لانه خلاف الظاهر والجواب ان التصريح
قد يدل على ما لا يدل عليه الظاهر وقد يكون قرينة صارفة له الظاهر على ما دل
عليه كالمخصص للعموم قال ـــــ القضاء بامر جديد وبعض الفقهاء بالاول
لنا لو وجب به لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه
لكان اداء ولكانا سواء قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر في السقوط رد
بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا
فيكون اداء قلنا يسمى قضاء لانه يجب استدراكا لما فات اقول ـــــ اذا ورد
الامر بشيء فاما ان يقيد بالزمان او يكون مطلقا فان كان الاول فقد اختلف
الناس في المامور اذا لم يفعله في ذلك الوقت هل يجب عليه القضاء بنفس الامر الاول
ام لا فذهب الجمهور الى الاول وذهب الباقون الى الثاني وهو الحق واما اذا كان
الامر مطلقا فمن قال الامر للفور ولم يفعله المكلف في اول اوقات الامكان كان
البحث فيه كالبحث في المقيد ومن لم يقل الامر للفور فانه لا يوجبه في وقت
دون وقت فلا يكون الفعل واجبا عليه حتى ياتي به ويدل على ما اخترناه وجوه
احدها انه لو وجب القضاء بالامر الاول لاقتضاه الامر والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي ان الامر لو اقتضاه لكان اما ان يكون
بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام والاقسام الثلثة باطلة فان الامر

القضاء بامر جديد ام لا

بصوم يوم الخميس ابدا لا بالمطابقة على صوم يوم الجمعة ولا بطريق التضمن اذ اللفظ
لم يوضع له ولا التي هو جزؤه ولا بطريق الالتزام لان الآمر بصوم يوم الخميس قد
يكون غافلا عن يوم الجمعة وشرط الالتزام اللزوم الذهني الثاني ان
صوم يوم الخميس لو اقتضى صوم يوم الجمعة لكان صوم الجمعة اداء لا قضاء الثالث
لو كان صوم يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة لكان صوم يوم الجمعة مساويا لصوم
يوم الخميس من كل وجه والتالي باطل فالمقدم مثله مسالة ان الشارع طلب صوم يوم الخميس
امضى صوم احد اليومين لا بعينه من غير اشعار بتفضيل احدهما على الآخر لان
الشارع يستحيل ان يخير بين الخير بين راجح ومرجوح لكونه على خلاف الحكمة
نعم قد يخير بينهما بامرين كالصلوة منفردا او مع الجماعة بامرين وبيان بطلان التالي
ان القاضي اثم بالترك مع الممكنة فدل على اولوية الاداء الرابع ان الامر
قد يستعقب القضاء كالصلوة الفائتة وقد لا يستعقبه كالجمعة فلا يستعقب مطلقا
اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للعام على الخاص احتجوا بوجوه احدها ان الزمان
ظرف للواجب لا يؤثر فيه قدرة العباد فلا يكون مطلوبا فلا يؤثر عدمه في
سقوط الواجب والجواب ان الكلام في امر مقيد بوقت معين لو
قدم على ذلك الوقت لم يصح فلولا ان الامر اشترط ان للوقت مدخلا في سقوط
وعدمه الثاني ان الامر بالفعل في وقت معين بمنزلة الدين الموجل
فان فات الاجل لم يسقط الدين فكذلك الامر والجواب منع التساوي بين
الدين والامر المقيد لان تارك الصلوة عن وقتها ماثوم بخلاف الدين وايضا فالمعدوم
وهو كون الوقت له مدخل في الامر دون الدين الثالث لو وجب القضاء
بامر متجدد لكان ذلك الفعل اداء لا قضاء والجواب انما سميناه قضاء
من حيث انه انما امر به استدراكا لمصلحة الواجب الفائت مسألة

الامر

الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالشيء لنا لو كان لكان من عبدك بكذا تعديا
ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا فيهما كل من امر الله ورسوله ومن قول
الملك للوزير قل لفلان افعل كذا للعلم بانه مبلغ اقول اذا امر
غيره بان يامر آخر بشيء هل يكون ذلك امرا لذلك الآخر ام لا فذهب قوم
الى الاول واخرون الى الثاني وهو مذهب المصنف واحتج عليه بوجهين الاول
انه يلزم ان يكون القائل اذا قال للغير مر عبدك بكذا متعديا من حيث انه تصرف في
عبد غيره بغير اذنه وذلك باطل قطعا الثاني انه لو قال للغير مر عبدك
بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون متناقضا ولو كان الامر بالامر بالشيء امرا به
لكان متناقضا احتجوا بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يامر عباده بشيء
كان امرا من الله تعالى للعباد وكذلك اذا امر الرسول غيره بامر آخر كان ذلك
الاخر مامورا بامر الرسول عم وايضا الملك اذا قال للوزير مر الناس بكذا كان
الناس مامورين للملك بامره والجواب انما علمنا ان الرسول عم مبلغ حكمنا بذلك
فلا يلزم الاطراد وكذلك الوزير قال مسألة اذا امر بفعل مطلق
فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا ان الماهية يستحيل
وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا المطلوب
مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل لما ذكرناه اقول
المعنى على قسمين كلي وجزئي والاول لا يوجد في الخارج من حيث هو كلي وان
كان له وجود فانما يوجد من حيث هو بقيد التشخص واما الماهية من حيث هي
لا غير فانه لو كان موجودا في الخارج مع كل شخص شخص لزم ان معنى واحدا له
امور كثيرة كل واحد منها لا يصدق على الآخر فلا يكون كليا الا غير هذا
فنقول اذا ورد الامر بالفعل مطلقا قال قوم ان المطلوب منه هو

نفس الماهية من حيث هي هي ولهذا كان الوكيل بالبيع مطلقاً يجوز له البيع بالثمن الناقص
ولا تعرض للعوارض المشخصة وقال آخرون ان المأمور انما هو الامر الجزئي المطابق للماهية
الكلية لا نفس الماهية واليه ذهب المصنف واحتج عليه بان الماهية يستحيل وجودها
في الاعيان لتقيدها بالكلية لما بيّنا وانما توجد اذا تشخصت فهي من حيث هي هي يستحيل
ان يكون مأموراً بها والا لزم تكليف ما لا يطاق واحتجوا بان قالوا المطلوب هو
مطلق الفعل والجزئي مقيد والمطلق لا يكون مطلوباً فيكون المطلوب هو المشترك
والجواب ان الكلي يستحيل وجوده لما بيّنا اولاً قال مسئلة الامران المتعاقبان
بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف مثل صلّ
ركعتين صلّ ركعتين قيل معمول بهما وقيل تأكيد وقيل بالوقف الاول فائدة التأسيس أظهر
فكان اولى والثاني كثير في التأكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل
ارجح فان رجح التأكيد بعادي قدّم الارجح والا فالوقف اقول اذا ورد
امر عقيب آخر فاما ان يكون مماثلاً له او مخالفاً فان كان الثاني فاما ان يمكن اجتماعهما
او لا يمكن والثاني غير جائز الا على من جوّز تكليف ما لا يطاق والاول يجب العمل بهما
وان كان متماثلاً فلا يخلو اما ان يكون الفعل يصح فيه التكرار او لا يصح فان كان لا يصح فيه التكرار
كان فائدة الثاني التأكيد كقوله اقتل زيداً اقتل زيداً وان لم يمتنع فيه التكرار فلا يخلو اما
ان يكون الثاني معرّفاً او لا فان كان الاول كانت فائدة الثاني التأكيد ايضاً كقوله صلّ
ركعتين صلّ الركعتين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون مع الثاني حرف عطف او لا
فان لم يكن معه حرف عطف كقوله صلّ ركعتين صلّ ركعتين فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم
الى ان الثاني يفيد عين ما افاده الاول وان الفائدة في ذكره التأكيد وقال آخرون انه
يفيد غير ما افاده الاول وهو مذهب السيد المرتضى وتوقف آخرون احتج من قال بالتغاير
ان حمل الثاني على غير ما حمل عليه الاول يقتضي تأسيس شرع لم يكن وحمله على الاول يقتضي

التأكيد

التأكيد والاول اكثر فائدة من الثاني وحمل اوامر الشرع على ما هو اكثر فائدة اولى واحتج
من قال بالاتحاد انه قد كثر في الاوامر التأكيد فيجب الحمل عليه لوجهين اما اولاً فللكثرة
واما ثانياً فلان الاصل براءة الذمة فلو حملناه على التأسيس لزم هدم هذا الاصل واما اذا كان
الثاني معطوفاً على الاول فانه وان احتمل التأكيد لكن حمله على التغاير اولى فان الشيء لا
يعطف على نفسه اللهم الا ان يكون التغاير مرجوحاً فيكون التأكيد راجحاً لاجل امر
عادي كقوله اسقني ماءً واسقني ماءً فانه يعمل بالارجح من العطف ومن العادة المانعة
من التغاير فان لم يكن هناك مرجح لزم الوقف قال النهي اقتضاء كف عن فعل
على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي
والكلام في صيغته والخلاف في ظهورها في الحظر او الكراهة او بالعكس او مشتركة او موقوفة كما تقدم
وحكمها التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع وتوقف
الامام وله مسائل مختصة اقول لما فرغ من البحث في الامر وبيان حقيقته
شرع الآن في النهي وحدّه بانه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وانما قيد الكف
لكونه كفاً عن فعل احترازاً عن الامر على معنى ولا ينتقض بقولنا كف عن الزنى
فانا نعني بقولنا عن فعل فعلاً مشتقاً من المنفي والزنى ليس بمشتق من كف
ولا بقولنا كف عن كف الصلوة لان الكف عن فعل وقيد الاستعلاء لما مر
في النهي كما مر في الامر والحدود التي قيلت في الامر فقد قيلت في النهي مقابلاتها والزيف
على ما مضى والكلام في صيغته اي في ان النهي على اصول الاشاعرة هل له صيغة تخصه ام لا
والخلاف في ان الصيغة هل تقتضي التحريم او الكراهة او الاشتراك او انها موقوفة كما في
الامر وحكم الصيغة في النهي التكرار والفور ونقل الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
الاجماع على ان تقدم الوجوب على النهي قرينة لكون النهي الوارد بعده للحظر وتوقف
امام الحرمين في ذلك وللنهي مسائل مختصة به قال مسئلة النهي عن الشيء

بعينه

لعينه يدل على الفساد شرعاً لا لغة وقيل لغة وثالثها في الاجزاء لا السببية لنا
ان فساده سلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعاً واما كونه يدل شرعاً
فلان العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها وايضاً من
لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما في
التساوي ومرجوحية النهي تمنع النهي لخلوه عن الحكمة وفي رجحان النهي تمتنع الصحة
لذلك اقول ـــــــ الفعل المنهي عنه اما ان ينهى عنه لعينه او لغيره فالاول
كالنهي عن البيع الفاسد والصلوة الفاسدة والثاني كالنهي عن البيع يوم الجمعة
وقت النداء لا لاجل الصلوة اما الثاني فالمشهور بين العلماء انه لا يدل على الفساد
ونقل عن مالك واحمد حنبل انه يدل عليه وقواه الشيخ ابو جعفر الطوسي ايضاً واما
الاول فقد اختلف الناس فيه فذهب الجمهور الى انه يدل على الفساد وذهب اخرون
الى انه لا يدل عليه وقال ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات
والى هذا القول اشار المصنف بقوله وثالثها في الاجزاء لا السببية فان الفساد
في العبادات عبارة عن عدم اجزائها فالنهي عنها يقتضي الفساد واما الفساد
في المعاملات فالمراد منه عدم ترتب اثره عليه وهو لا يدل كما في البيع وقت النداء ثم
الذاهبون الى انه يدل على الفساد اختلفوا في جهة الدلالة فذهب قوم الى انه يدل عليه
شرعاً لا لغة وهو مذهب المصنف واختيار السيد المرتضى وذهب اخرون الى انه يدل
عليه لغة واحتج المصنف على مذهبه اما على عدم الدلالة اللغوية فلان الفساد
معناه سلب احكامه عنه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه باحدى الدلالات الثلث
ما سبقت الدلالة اللغوية واما ثبوت الدلالة الشرعية فلان العلماء لم يزالوا يستدلون
على فساد العقود بالنهي عنها كالاستدلال على فساد الربوا والانكحة الباطلة
بالنهي عنها من غير وقوع انكار منهم لذلك فهذا اجماع دال على الدلالة الشرعية
وايضاً

وايضاً لو لم يدل على الفساد لزم من نفي المنهي عنه لكونه مطلوب الترك بالنهي حكمة للنهي
ومن ثبوته لكون الغرض جواز التصرف فيه صحيح حكمة للصحة واللازم ظاهر البطلان وبيانه
بيان الملازمة فان النهي طلب العدم فذلك الطلب اما ان يكون لحكمة وغرض او لا يكون والثاني
عبث فهو قبيح فالاول حق واما بطلان التالي فلانه لا يخلو تلك الحكمة اما ان يكون
راجحة على حكمة الصحة او مساوية او مرجوحة والقسمان الاخيران باطلان والا لزم
ان يكون النهي قبيحاً لانه غير مشتمل على الحكمة الراجحة والى هذا اشار بقوله
لانهما اي الحكمتين في حال التساوي والمرجوحية والاول باطل ايضاً لانه لو كان
النهي راجحاً لمنع شرعية الصحة لانه اخلال بالمصلحة الخالصة او الغالبة على الراجح
من المصلحة المشتمل عليها النهي قال ـــــــ اللغة لم يزل العلماء واجيب
لفهمهم شرعاً لما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها قلنا
اجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات ولو سلم الصحة
لانه فانما يلزم ان يكون للصحة لا ان يقتضي الفساد اقول ـــــــ القائلون بان النهي
يدل على الفساد لغة احتجوا بوجهين الاول ـــــــ انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي
على الفساد فلولا فهمهم منه الدلالة عليه والا لما صح منهم ذلك والجواب
انما استدلوا على ذلك بالوضع الشرعي لا بالنظر الى اللغة لما بينا اولا من انه لا
دلالة فيه من حيث اللغة الثاني ان الامر يقتضي الصحة اجماعاً فالنهي يقتضي
الفساد لان النهي نقيض الامر فيقتضي نقيض مقتضى الامر ونقيض الصحة
الفساد فيكون النهي مقتضياً للفساد والجواب لا دلالة للامر على الصحة
من حيث اللغة واما اقتضاؤه من حيث الشرع سلمنا ان الامر يقتضي الصحة لكن لا نسلم
ان النهي المقابل له يجب ان يقتضي نقيض ما اقتضاه فان المتقابلات قد تتساوى
في المعلولات سلمنا لكن الواجب ان يقتضي نقيض ما اقتضاه الامر اعني عدم الصحة

لا أن يقتضي الفساد وشبهها فرق كثير قال المانع لو دل لناقض نحو تصريح
الصحة ونهيتك عن الربوا لعينه وتملك به لصح وأجيب بالمنع لما سبق أقول
القائل بأنه لا يدل على الفساد مطلقا لا لغة ولا عقلا احتج بأن النهي لو دل على
الفساد لزم التناقض بين النهي عن الشيء والحكم بصحته والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي أنه يصح أن يقال نهيتك عن الربوا بعينه
وتملك به وإذا صح ذلك لم يلزم التناقض والجواب المنع من الملازمة لما سبق
في هذا الكتاب من أن التصريح بخلاف الظاهر لا يناقض كقولك رأيت أسدا ثم
منقوشا وهو كذلك ههنا قال القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان
المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلاة في أوقات
المكروهة وأجيب بأن الشرعي ليس معناه المعتبر كقوله دعي الصلاة و
للزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع وأجيب
بأن المنع للنهي وما نقض بمثل ولا تنكحوا ودعي الصلاة فمؤول بحمله على اللغوي
لوقوعهم في مخالفة أن الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر في الحائض أقول
نقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني أنهما قالا النهي عن الشيء يدل على الصحة
وتابعهما في ذلك جماعة من الأشاعرة والمعتزلة احتجا بأن النهي من الشرع
عن الصلاة والصوم والبيع إنما هو عن الأمور الشرعية وإلا لكان المنهي عنه
غير الشرعي وهو محال لأن المنهي عنه الصلاة في الأماكن المكروهة ولكان الصيام
يوم النحر بغير شرط ما نوعا والشرعي إنما هو الصحيح المعتبر معناه بحسب عرف الشرع
لا الباطل كالنهي عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الأوقات المكروهة ولأن الأصل
تنزيل لفظ الصلاة والصوم على موضوعهما الشرعيين والصلاة والصوم في عرف
الشارع هو الفعل المعتبر في حكم الشرع فإنها منهي عنها وهي صحيحة والجواب
ليس

١٢٩

ليس الصوم الشرعي ولا الصلاة الشرعية عبارة عن الصحيح المعتبر حمله شرعا
لوجهين الأول قوله عليه السلام للحائض دعي الصلاة أيام أقرائك فقد نهى الحائض عن الصلاة
في أيام الحيض وهي بالاتفاق غير صحيحة وكذلك نهيه عن بيع المضامين والملاقيح
مع أن النهي لا يدل على الصحة الشرعية الثاني أنه يلزم أن يكون الوضوء وغيره
من شروط الصلاة داخلا في مسمى الصلاة لأن المقصود من الصلاة إذا كان
هو الصلاة الصحيحة وهي لا تصح بدون شرائطها كانت الشروط لا محالة أجزاء من
المسمى وعندي في هذه الملازمة نظر واحتجا أيضا بأنه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا
والممتنع يستحيل النهي عنه فإنه لا يصح أن يقال للأعمى لا تبصر ولا يقال له أبصر ولكنه
قد نهي عنه فدل على الصحة والجواب المنع أي الامتناع إنما هو للنهي لا للذات
المنهي عنها والحاصل أن المعترض إن كان المراد منه الامتناع الذاتي فالملازمة
مسلمة ولا نسلم وإن كان هو الامتناع مطلقا فالملازمة ممنوعة وأيضا
منقوض بالنهي بقوله عليه السلام دعي الصلاة أيام أقرائك وبقوله ولا تنكحوا ما نكح
آباؤكم فإنه بالاتفاق لا يدل على الصحة لكونهما ممتنعين قالوا لا نسلم امتناعهما
لكونهما محمولين على المعنى اللغوي والمسمى هو المعنى الشرعي قلنا يلزم مخالفة
مذهبكم وهو أن المسمى لا المنع لأن النكاح هو الوطء والمسمى أيضا شرعا كونه
منهيا عنه ثم إن حمله على اللغوي متعذر في الحائض لأنها غير منهية عن الدعاء
قال مسألة النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للأكثر وقال الشافعي
يضاد وجوب أصله يعني ظاهره لا الأوراد في الكراهية وقال أبو حنيفة يدل على
فساد الوصف لا المنهي عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحو
وبما تقدم من المعنى قالوا لو دل لناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك
الغير معتبر وأجيب بأنه ظاهر فيه وما خولف فبدليل ظاهر عنه التأمل

اللغوي

أقول اختلفوا في النهي عن الشيء لوصفه هل يدل على فساد أصله أم لا
فمذهب المصنف أنه يدل عليه شرعًا لا لغة وعن الشافعي أنه يضاد وجوب أصله
ظاهرًا واحترز بذلك عن نهي الكراهة كالصلاة في الأمكنة المكروهة فإن النهي
عن الصلاة لو كان يضاد وجوبها قطعًا لما كانت الصلاة في المكان المكروه صحيحة
وذلك باطل بالاتفاق وإنما قال ظاهرًا فلا يلزم لجواز ترك الظاهر
لدليل وذهب أبو حنيفة إلى أنه يدل على فساد الوصف لا على فساد الأصل
واحتج المصنف باستدلال العلماء على حرمة صوم يوم العيد بالنهي عنه وذلك
يدل على المطلوب وأيضًا لما تقدم في المسألة المتقدمة من أنه لو لم يفد لزم نقض
حكمه للنهي وقد تقرر واحتجوا بأنه لو دل على الفساد لناقض تصريح الصحة
وليس كذلك فإن الشارع لو قال لا تصل في المكان المغصوب وإن صليت صحت
صلاتك لم يعد مناقضًا وأيضًا نهي عن طلاق الحائض وعن ذبح الحيوان المملوك
للغير وهو معتبر اتفاقًا والجواب أن النهي ظاهر في الفساد لا قطعي
فلا ينافي ما ذكرتم من الصورتين الظاهر قد يعدل عنه بدليل من خارج ٥
قال مسألة النهي يقتضي الدوام ظاهرًا لنا استدلال العلماء به مع
اختلاف الأوقات قالوا نهيت الحائض عن الصلاة والصوم قلنا لأنه مقيد
أقول النهي عن الشيء هل يقتضي الدوام أم لا فذهب قوم إلى أنه يقتضيه و
هم الجمهور وذهب آخرون إلى أنه لا يدل وهو مذهب فخر الدين الرازي واستدل
المصنف على مذهبه باستدلال العلماء على الحظر فيه وأصل إطلاقاتهم على أن النهي
يقتضي الدوام لمطلق النهي وذلك إجماع منهم حصل من غير معارض فكان حجة احتجوا
بأن النهي قد يرد بدون الدوام تارة ومعه أخرى أما الثاني فظاهر وأما
الأول فكما في نهي الحائض عن الصلاة والصوم فإنه لا يقتضي الدوام بالاتفاق
والجواب

في أحوال العام والخاص

والجواب أن التقييد بالوقت إنما جاء من خارج النهي وهو قوله دعي الصلاة أيام أقرائك
وكذلك كل نهي لا يدل على الدوام فإنه إنما يكون لذلك لقرينة لفظية أو عقلية
والكلام في النهي المجرد عن القرائن قال العام والخاص قال
أبو الحسين البصري العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لأن نحو عشرة ونحو
ضرب زيد عمرًا يدخل فيه فالأولى أن يقال اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة
على شيئين فصاعدًا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لأن مدلوليهما ليس
بشيء والموصولات لأنها ليست بلفظ واحد ولا مانع لأن كل مثنى يدخل فيه ولأن
كل معهود ونكرة يخالفه وقد يلتزم هذين والأولى أن يقال ما دل على مسميات باعتبار
أمر اشتركت فيه مطلقًا ضربة فقولنا اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقًا ليخرج
المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه أقول اختلف
الناس في حد العام فالذي حكاه أبو الحسين هو أنه اللفظ المستغرق لما يصلح
له بخلاف النكرة فإنها صالحة لكل واحد واحد على البدل وليست تستغرق
لما يصلح له واعترض عليه كما ذكر المصنف وهو أنه غير مانع لأنه يدخل فيه أسماء
الأعداد نحو عشرة فإنها تستغرق كل ما يصلح له ويدخل فيه نحو ضرب زيد عمرًا فإنه
يستغرق جميع ما يصلح له لأنه صالح للاثنين وقد تناولهما لكن الأولى أن يقال
ومع ذلك فإنه ليس بعام بالاتفاق وقد حكى الغزالي بأنه اللفظ الواحد الدال
من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا فاللفظ الواحد احترز به عن قولنا ضرب
زيد عمرًا فإنه قد دل على شيئين لكن لا بلفظ واحد وبقولنا من جهة واحدة عن
المثنى أيضًا فإنه يدل على اثنين لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين واعترض عليه بأنه
غير جامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه فإنهما ليسا بشيئين على مذهبه ومع ذلك
فقد يوجد العموم فيهما ويخرج عنه الموصولات لأنها لا تدل بأفرادها بل بانضمام

مدلولهما

صدقها عليها وهي مع صدقها على الفاظ متعددة مع انها عامة بالاتفاق
وليس بمانع لانه يدخل فيه المثنى والجموع المنكرة لانها تدل على شيئين فصاعدا
وهي ليست بعامة اتفاقا وكذلك الفاظ الاعداد ويدخل ايضا فيه المعهود
والنكرات فانها تدل على شيئين وله ان يلتزم دخولها في العام والمختار ما
ذكرناه من الحدود وحده هو بانه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه
مطلقا ضربة واحدة فقوله ما دل جنس وانما قال ما دل ولم يقل لفظ دال كما
قال غيره لان العموم عنده كما هو عارض للفظ كذلك عارض للمعاني على ما
سياتي فلو جعل الجنس اللفظ لخرج العموم العارض للمعاني وقوله على مسميات
يندرج فيه المعدوم والموجود ويفصله عما دل على مسمى واحد وقوله باعتبار
امر اشتركت فيه احترز به عن اسماء العدد فانها وان دلت على مسميات
متعددة لا باعتبار امر اشتركت فيه بل باعتبار وضع الاسم له وقوله مطلقا
احترز به عن المعهودين كقولنا اضرب زيدا وعمرا وقوله ضربة واحدة احترز به عن
النكرة فانها تدل على مسميات كثيرة لكن لا ضربة واحدة بل على البدل وما اعرف
معنى العام والخاص ما يقابله وهو ما دل على مسمى واحد وقيل حده انه الذكر
ليس بعام وهو خطأ قال مسألة العموم حقيقة وانما في المعاني — في عوارض الالفاظ من خ
فالصحيح كذلك لنا ان العموم حقيقة في شمول امر متعدد وهو
في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم المطر والخصب
ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره
من الشركة فان قيل المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا
ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا فان ذلك ثابت في عموم الصوت
والامر والنهي والمعنى الكلي اقول اختلفوا في ان العموم هل
للمعاني

للمعاني عروض للالفاظ فقال قوم انه عارض لها واليه ذهب المصنف
وقال قوم آخرون انه ليس بعارض لها حقيقة وبه قال الباقون احتج
الاولون بان العموم حقيقة في شمول امر لاشياء متعددة وهذا يتحقق في المعاني كما يتحقق
في الالفاظ كعموم المطر والخصب ولهذا يقال عم الناس المطر وعمهم الخصب
وعمهم الخير وعمهم العطاء وكذلك المعنى الكلي كالحيوان عام ايضا لشموله الجزئيات
المتعددة ولاجل ذلك حدوا العام بانه ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه
لا يقال المراد من شمول العام لا افراد انما هو الشمول مع اتحاد النسبة
واتحاد المعنى الذي قيل انه عام كقولنا الرجال فانه لفظ قد وضع للدلالة
ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار اتحاد نسبته الى
المدلولات الكثيرة وليس كذلك المطر والخصب فان المطر الحاصل بهذا الموضع
غير الحاصل بالموضع الآخر وكذلك العطاء الحاصل لزيد مغاير للعطاء
الحاصل لعمرو لانا نقول ليس اشتراط الوحدة في العام من حيث الوضع
اللغوي سلمناه لكن ذلك ثابت في عموم الصوت فان الصوت الواحد في الخارج
يعم السامعين وان اتحد في نسبته اليهم وكذلك الامر والنهي الذي هو الطلب
النفساني فانه يعم المامورين مع وحدته ووحدة نسبته وكذلك المعنى الكلي
كالحيوان من حيث هو غير مقيد فانه يدل على المعنى الواحد المتكثر افراده مع وحدة
نسبته اليهم فلزم ان يكون هذه الاشياء عامة لصدق حد العام عليها قال
مسألة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها
كما في الامر وقيل مشترك وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي
والوقف اما على معنى لا ندري واما نعلم انه قد وضع ولا ندري احقيقة ام مجاز
وهي اسماء الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة

العموم

واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب احدا والقائم تدل
العلما استدلوا بمثل السارق والزانية يوصيكم الله في اولادكم وكاحتجاج عمر في
قتال ابي بكر مانعي الزكوة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكذلك
الايمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكر احد فدل انهم
فهموا بالقران يوذي اي لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا او الاتفاق في من دخل داري
فهو حر او طالق انه يعم وايضا كثر الوقائع واستدل بانه معنى ظاهر يحتاج الى التعبير عنه
لغيره واجيب قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك اقول اختلف الناس في ان العموم
هل له لفظ يدل عليه من حيث الوضع اللغوي ام لا فذهب جماعة المرجئة الى ان العموم
ليس له صيغة تدل عليه بخصوصه وهو مذهب السيد المرتضى وذهب اخرون الى ان له
صيغة تدل عليه وقيل بالوقف مطلقا وقيل بالوقف في الاخبار لا في الامر والنهي والقائلون
بالوقف قسمان منهم من يقول انا لا ندري هل هو موضوع للعموم او للخصوص ام
انه مشترك بينهما ومنهم من يقول انا نعلم انه وضع لاحدهما ولا اخر مجاز فيه
ولا نعلم المعنى الحقيقي من المجازي وذهب المصنف الى ان العموم له صيغة تدل عليه وهي
اسما الشرط كمن دخل داري اكرمه وما تصنع اصنع واسما الاستفهام كمن وما و
الموصولات كالذي يدخل داري فاكرمه والجموع المعرفة بلام الجنس لا بلام العهد
كقوله تع ان الله بري من المشركين والجموع المضافة كقوله عبيدي احرار واسم الجنس
المعرف كقوله تع واحل الله البيع والنكرة في النفي كقولك لا رجل في الدار والدليل
على ان النكرة المنفية للعموم القطع بان من قال لا تضرب احدا كان للعموم فانه لو ضرب
واحدا من الناس كان مخالفا وعلى ان اسم الجنس للعموم استدلال العلما قديما وحديثا
على ان كل من زنى يجلد وكل من سرق يقطع يده بقوله تع والزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا وذلك اجماع لا مخالف فيكون

حجه

حجة وعلى ان الجمع المضاف للعموم استدلالهم ايضا بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم على
ان كل ذكر يرث ضعف الانثى وعلى ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم احتجاج عمر
على ابي بكر رض في قتال مانعي الزكوة بقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
تمسكا بالعموم ولم ينازعه في ذلك واعتمد ابو بكر على القتال بقوله عم الا بحقها
ولو لم يكن للعموم لكان المتخلص من هذا الاحتجاج ان هذه الصيغة ليست للعموم وكذلك
احتجاج المهاجرين في قوله عم الايمة من قريش ولم ينازعهم الانصار في ذلك وايضا
احتج ابو بكر على فاطمة رض بما روي عن النبي عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة ولا يقال العموم في هذه المواضع انما استفيد من قراين منضمة الى اللفظ
لا من الوضع لانا نقول لا نسلم ذلك فان هذا يفضي الى ان لا يثبت للفظ مدلول
ظاهر فانه يحتمل ان لا يكون المدلول استفيد من قرينة منضمة الى الاصل وايضا
يدل على ان الصيغة من غير المجازات للعموم اتفاق الفقها على ان قول الانسان من دخل داري
فهو حر او طالق عام في كل عبيده او امراته اتصف بالدخول واحتج بعض القائلين
بالعموم على ان هذه الصيغ موضوعة له بان العموم معنى معقول تشتد الحاجة الى
التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ في اللغة لوجود القدرة والداعي الموجب
للفعل ولم يوضع لفظ في اللغة سوى هذه بالاتفاق فيكون هذه الالفاظ موضوعة
للعموم اجاب المصنف بان منع المقدمة الثانية وذلك لان التعبير عن العموم
قد يحصل باللفظ المجازي وقد يحصل باللفظ المشترك فلم لا يجوز ان يكون
هذه الالفاظ موضوعة للخصوص ويتجوز بها في العموم او يكون مشتركة بين الخصوص
والعموم فلا اضطرار في وضع مختص بالعموم قال الخصوص متيقن
فجعله له حقيقة اولى رد بانه اثبات لغة بالترجيح وبان العموم احوط فكان
اولى قالوا لا عام الا مخصص فيظهر انها للاغلب رد بانه احتاج تخصيصها الدليل

الخصوص

بان احتياج

تشعر بانها للعموم وايضاً فانما يكون ذلك عند عدم الدليل على الاشتراك اذ اطلقت
لها والاصل الحقيقة واجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله ه الفارق
الاجماع على ان التكليف للعام وذلك بالامر والنهي واجيب بان الاجماع على
الاخبار للعام اولى ـــــ احتج القائلون بانها موضوعة للخصوص بوجهين
الاول انه لو كان موضوعاً للخصوص والخاص مراد للواضع ولو كان موضوعاً للعام كان الخاص
مراداً لدخوله تحت العموم فالخاص مراد باليقين وما عداه مشكوك فيه فيجب حمل اللفظ
المطلق على المتيقن الذي هو الخصوص لكونه اولى والجواب ان هذا اثبات اللغة
بالترجيح والاولوية وهو غير جائز فان اللغة انما تثبت بالوضع وايضاً نعارض هذا
بان يكون العموم احوط فانه ان عمل بالعموم كان الخاص داخلاً فيه ولا ينعكس الثاني
كل عام فهو مخصوص الا قوله وهو بكل شيء عليم فالخصوص اغلب من العموم فيحمل
اللفظ عليه اجرى من القريب عليه لاغلبيته والجواب ان الخصوص الوارد في مقابلة
العام انما ثبت بدليل خارجي واذا كان كذلك كان المخصص دليلاً على كونها في الوضع
للعموم لان اللفظ اذا كان لا يفهم منه معنى الا بقرينة كانت دلالته على ذلك المعنى بطريق
المجاز وايضاً فانما يحمل على الاغلب لو لم يفهم الدلالة على وجوب العمل على الاول وههنا
ليس الامر كذلك فان الدليل الذي ذكرناه قد دل على ان هذه الالفاظ وضعت
للعموم فيجب المصير اليه والاصح ما ذكرتم للمعارضة واحتج السيد المرتضى
على مذهبه من انه مشترك بين العام والخاص بانه مستعمل في الخصوص والعموم والاصل
في الاستعمال الحقيقة فيكون اللفظ الذي يستعمل في العموم مشتركاً بينه وبين الخصوص
والجواب ان الاشتراك على خلاف الاصل وقد تقدم مثل هذا في باب الامر واحتج
من فرق بين الامر والنهي والاخبار بان الاجماع قد دل على ان التكليف للعام اي لعامة
المكلفين وذلك انما هو بالامر والنهي فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف
عاماً

عاماً والجواب ان الاجماع قد دل على ان الاخبار للعام ايضاً لقوله تعالى وهو بكل شيء
عليم وهو على كل شيء قدير الى غير ذلك من الاخبارات الدالة على الوعد والوعيد
وغيرهما مسألة ـــــ الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالاً في الجموع
كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا يصح اطلاقه على كل جمع
فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه ورد بنحو رجل فانه انما يصح على البدل قالوا لو لم يكن
للعموم لكان مختصاً بالبعض دون بعض وانه موضوع للجمع المشترك اولى ـــــ ذهب
الجمهور الى ان الجمع المنكر لا يدل على العموم وذهب الجبائي الى انه يدل عليه واحتج الجمهور
بان رجالاً في الجموع كرجل في الآحاد بالاتفاق ولما كان رجل في الآحاد لا يدل على العموم
بل على رجل واحد غير معين كذا رجال يدل على جماعة اقلهم ثلاثة غير معينين بل هو صالح للعموم
والخصوص وايضاً اذا قال الانسان لزيد عندي عبيد صح تفسيره بالثلاثة اتفاقاً
ولو كان للعموم لما صح هذا التفسير احتج بانه يصلح لكل جمع من الجموع فحمله على الجميع
حمل له على جميع حقائقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية والجواب بعض
ما ذكرتم بالنكرة الشائعة في جنسها على البعض كرجل فانه صالح لكل واحد ومع هذا
فانه لا يحمل على الجميع اجماعاً فكذلك الجمع المنكر ولانه انما يصلح حمله على الجموع المنكرة
على سبيل البدل كصحة حمل رجل على كل رجل على البدل فلا يحمل على الكل على الجمع قالوا
لو لم يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض بحسب ان استعماله في غيره يكون مجازاً فيه وليس
كذلك بالاتفاق والجواب المعارضة برجل فانه ليس للعموم ولا هو موضوع لرجل
معين وايضاً فانا نقول ان اللفظ وضع للجمع المشترك بين الجموع الكثيرة فقده
على كل جمع يصدق بطلق الجمع عليه مسألة ـــــ ابنية الجمع لاثنين يصح نيابتها مجازاً للعلم
ولو اخذ لنا انه يتبادر الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان
واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل الى التاويل قالوا فان كان له اخوة والاصل الحقيقة
الآية

في احوال الجمع المنكر

وتاليها

اي على ابي بكر وعثمان مع ذكر الاستدلال

ورد بقضية ابن عباس قالوا انا معكم مستمعون ورد بان فرعون مراد قالوا الاثنان
فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف الشرع لا اللغة النافون قال
ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والحق ان الاول
حقيقة والآخر مجاز قالوا لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب
بانهم يراعون صورة اللفظ اقول الجمع لفظ يطلق ويراد به المعنى
الذي يفهم منه اهل اللغة من اجتماع الشيء مع غيره وقد يراد به اللفظ الذي
يفهم منه الجمع كقولنا رجال ونحوه والمقصود بالبحث ههنا هو الثاني فنقول
اختلف الناس في اللفظ الموضوع للجمع هل يتناول الواحد او الاثنين او لا فذهب
جماعة من الشافعية وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي والاستاذ ابي اسحق
الى انه يتناول الاثنين على سبيل الحقيقة ويقولون ان اقل الجمع اثنان وذهب ابن
عباس والشافعي وابو حنيفة ومشايخ المعتزلة الى انه لا يتناول الا الثلثة فما زاد
وذهب قوم الى انه يتناول الاثنين على سبيل المجاز وهو اختيار المصنف على
ما يظهر من سياق كلامه وذهب امام الحرمين الى انه يمكن رد لفظ الجمع الى الواحد
واحتج المصنف على انه موضوع للثلثة فما زاد بوجهين الاول سبق الفهم اليه فان
من قال اكرم الرجال سبق فهم السامع الى انه قصد ما زاد على الاثنين والعلم بذلك
ظاهر وسبق الفهم دليل على الحقيقة على ما مضى في علامات الحقيقة والمجاز واستدل
على انه يصح اطلاق الجمع على الاثنين على سبيل المجاز بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس والمراد الاخوان الوجه الثاني في كونه موضوعا للثلثة فما زاد
استدلال ابن عباس رضي الله عنه على عثمان لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين
فقال له ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان اني لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي فعدل عثمان الى التاويل واقر ابن عباس على قوله فدل على
ان

ان الجمع لا يتناول بالحقيقة ما زاد على الاثنين وقد كان الاولى بالمصنف ان يذكر هذا
الوجه عقيب الوجه الاول لان الذي ذكر بينهما الاستدلال على صحة الاطلاق على
الاثنين مجازا احتجوا بوجوه احدها قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون تناول الجمع للاثنين حقيقة والجواب ما تقدم
ذكره بقضية ابن عباس فانه جعلها للثلثة ووافقه عثمان وعدل الى التاويل الثاني قوله
انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون عليهما السلام والجواب ان فرعون مراد
معهم ايضا الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان المراد منه
انهما يدركان فضيلة الجماعة لانه عليه السلام يعرف الشرع لا اللغة احتج النافون لصحة
اطلاق الجمع على الاثنين بوجهين الاول قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة والجواب
المعارضة بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق في هذا المقام ان ابن عباس اراد نفي
الجمع عن الاثنين بطريق الحقيقة وزيد اراد اثباته لهما بطريق المجاز الثاني
انه يصح وصف الاثنين بالجمع ولا بالعكس فانه لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا جاءني رجال
عاقلان فلا يصح الاطلاق والجواب ان الوصف يراعى فيه جانب اللفظ
وصيغة الجمع مغايرة لصيغة الاثنين وليس النزاع في ذلك قال مسئلة اذا خص
العام كان مجازا في الباقي الحنابلة حقيقة ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط
او صفة او استثناء الرازي ان كان غير منحصر القاضي ان خص بشرط او استثناء
عبد الجبار ان خص بشرط او صفة وقيل ان خص بدليل لفظي الامام حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الفرض انه حقيقة
في الاستغراق ايضا والخصوص بقرينة كسائر المجازات اقول اختلف
الناس في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي او يكون مجازا فيه على اقوال
احدها قول الجمهور انه يكون مجازا فيه وثانيها انه يكون حقيقة وهو قول الحنابلة

وثالثها قول أبي الحسين إن المخصص إن كان مما يستقل بنفسه سواء كان دليلا عقليا
كالدليل الدال على أن غير القادر ليس بمراد من الخطاب أو دليلا لفظيا
كقول المتكلم لم أرد بالعض الفلاني كان مجازا وإن كان غير مستقل بنفسه
كالشرط والاستثناء والصفة كان حقيقة في الباقي ورابعها قال أبو بكر الرازي
من أصحاب أبي حنيفة إن كان الباقي جمعا كان العام حقيقة فيه وإلا كان مجازا وخامسها
قال القاضي أبو بكر إن كان المخصص شرطا أو استثناء كان العام حقيقة في الباقي
وإلا كان مجازا فيه وسادسها قال القاضي عبد الجبار إن كان المخصص شرطا
أو صفة كان العام حقيقة في الباقي وإلا كان مجازا فيه وسابعها ذهب
بعض الناس إلى أن المخصص إن كان دليلا لفظيا كان العام حقيقة في الباقي وإلا
فهو مجاز فيه وثامنها ما ذهب إمام الحرمين إلى أن العام حقيقة في تناوله للباقي
ومجاز في الاقتصار عليه واحتج المصنف على أنه مجاز في الباقي كيف كان المخصص بوجهين
الأول أنه لو كان حقيقة فيه بعد التخصيص لكان اللفظ مشتركا والتالي باطل فالمقدم
مثله أما الشرطية فلأن التقدير أن اللفظ للعموم بطريق الوضع فلو كان للخصوص أيضا
كان اللفظ مشتركا لوجود المعنى بين العموم والخصوص وأما بطلان التالي فلأن
الأصل عدم الاشتراك الثاني أن الخصوص لا يفهم من لفظ العام إلا بقرينة
وذلك دليل المجاز قالت الحنابلة التناول باق فكان حقيقة وأجيب
بأنه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي كان ثم
إن بقي غير منحصر فهو معنى العموم أجيب بأنه كان للجميع أبو الحسين لو كان ما لا يستقل
يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون وأكرم بني تميم إن دخلوا لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازا ونحو القسمة إلا خمسين
عاما مجازا وأجيب بأن الواو في مسلمون كالألف ضارب وواو عمرو وحروف ب
والألف

والألف واللام في المسلم وإن كان كلمة حرفا أو اسما فالمجموع الدال والاستثناء
سيأتي والقاضي مثله إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة وعبد الجبار كذلك إلا
أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص والمخصص باللفظية لو كانت القرائن اللفظية
توجب تجوزا إلى آخره وهو ضعيف الإمام العام كتكرر الآحاد وإذا أخص
فإذا أخرج بعضها بقي الباقي حقيقة وأجيب بالمنع فإن العام ظاهر في الجميع فإذا خص
خرج قطعا والمنكر يتغير أقول احتج الحنابلة على أن العام المخصص
يكون حقيقة بعد التخصيص بأن اللفظ العام متناول لما عدا المخصص قبل التخصيص
على سبيل الحقيقة والتناول باق فالحقيقة باقية والجواب المنع من بقاء الحقيقة
وذلك أن اللفظ إنما يكون حقيقة في الباقي لانضمام غيره إليه وبعد التخصيص
فات الشرط ففات كون اللفظ حقيقة واحتجوا أيضا بأن الباقي بعد التخصيص
يسبق إلى الفهم فيكون حقيقة والجواب أن الفهم إنما يكون بالقرينة وذلك دليل
المجاز واحتج الرازي على مذهبه بأن معنى العموم هو تناول اللفظ لشيئين
فصاعدا من غير حصر فإذا خص العام وبقي منه عدد غير منحصر كان معنى العموم ثابتا في
الباقي فيكون حقيقة ثابتة والجواب أن اللفظ كان قبل التخصيص موضوعا للجميع
وبعد التخصيص خرج عن ذلك واحتج أبو الحسين على أن المخصص بالمتصل
يبقى اللفظ حقيقة في الباقي معه بأن من قال من دخل داري أكرمته يفيد معنى فإذا
قال من دخل داري من العلماء أكرمته يفيد معنى آخر وهو الإخبار بالإكرام للداخل
من العلماء وهذه الإفادة على سبيل الحقيقة وكذلك لو قال من دخل داري أكرمته
إلا زيدا أفاد على سبيل الحقيقة الإخبار بالإكرام لمن عدا زيدا وكذلك لو قال
من دخل داري إن كان مسلما أكرمته ولو كانت الشرط والصفة والاستثناء
لهذه المعاني ما جعل للفظ الدال على معناه إلا على سبيل المجاز

لكونه غير مستقل بالدلالة لكان الواو والنون للجمع يصيران دالين اللفظ مجازية
وليس كذلك فانه لا يقول احد ان قولنا مسلم يدل على معناه بالحقيقة فان ادخل عليه الواو
والنون فقيل مسلمون يخرج تلك الدلالة عن الحقيقة ولكان لام الجنس والعهد في قولنا
المسلم مصيران اللفظ دالا على جهة المجاز لدلالتهما على نفي الجنسية والعهدية على
استقلالها ولكان نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما يدل على تسعمائة وخمسين
على سبيل المجاز وليس كذلك واجاب المصنف عن الاول والثاني بانه [illegible] والواو حروف
الزائد في الفاعلية والمفعولية ووجه المشابهة بينهما ان الواو والنون يدلان على زيادة
من غير ابطال لدلالة المزيد عليه وكذلك المضارع واسم المصدر فانهما دالة على معنى الفاعلية
والمفعولية الزائد على معنى المصدر المشتمل الحروف بخلاف الاستثناء والصفة
والشرط واما الالف واللام في نحو المسلم الدال على العهد او الجنس فان المجموع
من الاسم والالف واللام هو الدال واما الاستثناء فيأتي الكلام عليه في بابه
واما القاضي فانه احتج بما احتج به ابو الحسين في الاستثناء والشرط واما
الصفة فانها عنده كالمستقلة بالدلالة لا يستقل الصفة بالافهام دون
الموصوف مثل قولك العلماء الكرام بخلاف الشرط والاستثناء ففرق بين الصفة وبين
الشرط والاستثناء واما عبد الجبار فانه ايضا كابي الحسين في الاحتجاج
على الصفة والشرط واما الاستثناء فانه عنده غير مخصص واما من قال بان
التخصيص بالدلائل اللفظية لا يوجب التجوز فاحتج بانه لو اوجبت القرينة اللفظية
التجوز لاوجبته الالف واللام والواو والنون في الجمع وقد مضى تقريره والجواب
عنه وهذا اضعف احتجاجا من الاول ووجه زيادة ضعفه ان المحتج الاول
تمسك بالقياس لجامع عدم الاستقلال بخلاف المحتج هاهنا واحتج امام
الحرمين بان قولنا اكرم الرجال بمنزلة قولنا اكرم زيدا وعمرا وخالدا وبكرا فاذا فرقوا
عدد

عدد الاسماء المتعددة واما حرف دال على ذلك الاسماء والاخراج لبعض تلك الاشخاص
يبقى اللفظ حقيقة ولا للباقي على سبيل الحقيقة والجواب المنع من التسوية بين قولنا اكرم
الرجال وبين قولنا اكرم زيدا وعمرا وخالدا فان العام ظاهر في الكل فلا يحصل العام
عن المخصوص قطعا واما المنكر فانه نص في الاحاد فلو اخرج لكان نقضا مسألة
العام بعد التخصيص حجة وقال البلخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم
منبئا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ
عن النصاب والحرز وعبد الجبار ان كان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف اقيموا
الصلوة فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقيل في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة لنا
ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم
ولا تكرم فلانا فترك عُدّ عاصيا وايضا فان الاصل بقاؤه واستدل لو لم تكن
حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لانه ان عكس فدور والا
فتحكم واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما توقف المعية فلا قالوا
صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقي وكل منه قلنا لما بقي بما تقدم اقل الجمع هو المتحقق
وما بقي مشكوك قلنا لا اشكال مع ما تقدم اقول اختلفوا في ان العام
بعد التخصيص هل هو حجة ام لا اما القائلون بانه يكون حقيقة في الباقي فانه يكون
حجة عندهم واما القائلون بانه لا يبقى كذلك فقد قال بعضهم ان تبين المخصوص كان
حجة كقوله اقتلوا المشركين ثم يقول لم ارد اليهود وان لم يتبين لم يكن حجة لانه ما من فرد
من الافراد الا ويجوز ان يكون هو المخصوص كما اذا قال لم ارد بعض المشركين وقال البلخي
انه ان خص بدليل متصل كان حجة وذلك كالاستثناء والصفة والشرط وان خص
بدليل منفصل لم يكن حجة وقال ابو عبد الله البصري ان كان العموم منبئا عنه فانه يكون
حجة كما في قوله اقتلوا المشركين فانه دال لدلالته على منع قتل اهل الذمة

من التمسك بعموم المشركين وان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام و
اقتضى تعلقه بشرط لا ينبئ عنه العام لم يكن حجة كما في قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان قيام الدليل على اعتبار النصاب والحرز منع من التمسك بعموم اللفظ حيث لم يكن
في العام ما ينبئ عن الشرط المذكور وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام منبئا
بالوثني كما اولنا لصح منا امتثالا بما اريد به فعلا وبما لم يرد كان حجة كما في قوله تع
اقتلوا المشركين فانه بعد التخصيص باهل الكتاب يمكننا العمل به ولولا ظهور المخصص
لامكننا العمل بما اريد به وبما لم يرد وان كان العام مفتقرا الى بيان حتى يصح
الامتثال كما في قوله تع اقيموا الصلوة فانه قبل اخراج الحائض لا يصح منا العمل به لعدم
الفهم بمعنى الصلوة فان هذا لا يكون حجة وقال قوم انه يكون حجة في اقل ما يطلق
عليه لفظ العام وهو اقل الجمع فانه هو المتيقن وقال ابو ثور وعيسى بن ابان
انه ليس بحجة مطلقا وذهب جماعة من الفقهاء الى انه حجة مطلقا واستدل
المصنف على مذهبه بثلثة اوجه الاول اجماع الصحابة على الاستدلال بالعام المخصوص
من غير وقوع انكار منهم الثاني انا نعلم قطعا ان من قال لعبده اكرم بني تميم
ولا تكرم فلانا فترك الاكرام من عدا فلانا عد عاصيا ولم يكن حجة في الباقي والا
لما صح هذا الثالث ان العام قبل التخصيص كان متناولا لما عداه وحجة فيه فيبقى
بعد التخصيص لذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واستدل بعض الناس على
ان العام المخصوص حجة بانه لو لم يكن حجة في الباقي وقد كان حجة قبل التخصيص
لكانت دلالة العام على الباقي موقوفة على دلالته على الاخر والتالي ظ فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو كانت دلالته على الباقي موقوفة
على دلالته على الاخر فدلالته على الاخر اما ان يكون موقوفة على دلالته على الباقي
اولا والاول يلزم منه الدور والثاني تحكم لانه ترجيح من غير مرجح والجواب

ان

والذمي

ان هذا انما يتم على تقدير ان يكون التوقف توقف التقدم والتعدية بان يكون دلالته
على الباقي متاخرة عن دلالته على الاخر ودلالته على الاخر متاخرة عن دلالته
على الباقي اما اذا كان التوقف توقف المعية كتوقف احد المضافين على الاخر
فلا احتج المخالف بانه بعد التخصيص يصير مجملا فلا يكون حجة بالاتفاق اما
الصغرى فلانه بعد التخصيص يحتمل ان يكون مجازا في كل الباقي ويحتمل ان يكون مجازا
في احد افراده المتكثرة ومع حصول الاحتمال يتحقق الاجمال واما الكبرى
فظاهرة والجواب بل هو مجاز في كل الباقي لما مضى من ان الصحابة اجمعوا على
انه للباقي واحتج القائلون بانه حجة في اقل الجمع بانه هو المتيقن وما عداه مشكوك
فيه والجواب لا نسلم فيما عداه لما بيناه اولا قال مسئلة جواب السائل غير
المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل
قوله لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه او بغير سؤال كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد
طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل عن الشافعي خلافه لنا استدلال الصحابة بمثله
كآية السرقة في المجن او رداء صفوان وآية الظهار في سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال
بن امية او غيره وايضا فان اللفظ عام والتمسك به اولى اقول الخطاب اما ان يرد
جوابا للسؤال او لا فان ورد جوابا للسؤال فاما ان يكون مستقلا بنفسه او لا يكون بل انما يتم بالسؤال والثاني
اعني الغير المستقل اجماعا انه تابع للسؤال في عمومه كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص
اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذا واما في خصوصه فقد اختلفوا فيه والاولى
عندي انه يجري مجراه ان اللفظ لا عموم له وذلك كما اذا ساله انسان عن الوضوء
بماء البحر فقال يجزيك واما الخطاب العام الوارد على سبب خاص سواء كان بسؤال
كقوله عم لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء او بغير سؤال

وهي في سرقة

كما في قوله عليه السلام حين مر بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور
الى ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ونقل عن الشافعي خلاف ذلك وهو مذهب
مالك وابي ثور والمزني واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجهين الاول استدلال
الصحابة بالعمومات الواردة على اسباب خاصة فانهم استدلوا باية السرقة وقد وردت في
سرقة المجن او في رداء صفوان واستدلوا على الظهار مطلقا وان وردت الاية في سلمة
ابن صخر وباية اللعان وقد وردت في هلال ابن امية وغير ذلك من الايات التي استدل بها
الصحابة متمسكين بعموم الفاظها من غير التفات منهم الى اسبابها الواردة عليها الثاني
ان اللفظ عام والتمسك به انما هو باللفظ فلا اعتبار بخصوص السبب لانه لا يصلح ان يكون
معارضا فانه يحتمل ان يكون الشارع تمسكوا بعموم اللفظ من غير التفات الى خصوص
سببه من غير مناقضة واذا عقل ذلك دل على عدم التعارض قال قالوا
لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد اجيب انه اخص بالمنع للقطع بدخوله على ان
ابا حنيفة اخرج الامة المفترشة عن عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده
في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا
لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قلنا العرف خاص قالوا لو عم لم يكن
مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور
بالنصوصية قلنا النص خارجي بقرينة اقول احتج القائلون بانه مقصور على
السبب بوجوه الاول انه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره
به والجامع كون كل واحد منهما افرادا تحت لفظ عام قابل للتخصيص والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله والجواب المنع من الملازمة والقياس باطل لوجود الفرق وذلك ان تناول
اللفظ العام الوارد على السبب للسبب تناول قطعي وتناوله لغيره على سبيل الظاهر واخراج
حال

تقول

ما دل عليه اللفظ ظاهرا من الافراد سائغ بخلاف ما دل عليه قطعا على ان ابا حنيفة
كان من المجتهدين في النظر وقد منع من بطلان التالي حتى اخرج الامة المفترشة عن عموم
قوله عم الولد للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع انه ورد في واقعة وليدة زمعة فانه روي ان
زمعة كانت له امة يلم بها وكان قد اصابها عتبة بن ابي وقاص وظهر بها حمل فهلك عتبة كافرا
فعهد الى اخيه سعد ان ابن وليدة زمعة مني فخذه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابي وقاص
وقال ابن اخي عهد الي فيه فقام اليه عبد الله بن زمعة الولد للفراش فقال
هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فترافعا الى رسول الله صلعم فقال عم هو لك يا عبد الله
ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر الثاني لو عم لم يكن في نقل السبب فائدة والتالي ظ
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب لا نسلم ان الفائدة هي قصر العام على السبب
بل هناك فوائد اخر ونحن نذكر منها فائدتين الاولى منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه
دالا عليه بالقطع الثانية معرفة الاسباب الموجبة لمعرفة القواعد التي لاجلها شرعت
الاحكام الثالث لو عم موضع السبب وغيره لكان المجيب بقوله والله لا اتغدى
للقائل تغد عندي عاما والتالي ظ اتفاقا فالمقدم مثله والجواب لا نسلم التخصيص هنا
انما حصل من امر خارج وهو العرف الخاص الرابع الجواب ينبغي ان يكون مطابقا
للسؤال والعام غير مطابق للخاص فلو كان عاما لما طابق والجواب المنع الشرطية
فان الجواب بالعام جواب بالمطابق وزيادة الخامس لو عم الخطاب مع السبب الخاص
لكان حكما باحد المجازات بالتحكم والتالي ظ فالمقدم مثله بيان الشرطية انا نجزم
بكون صورة السبب التي هي احد مجازات العام لان كل صورة منه مجاز امراد من
الخطاب العام لفوات الظهور وهو كونها محتملة للارادة منه بالنصوصية الى السبب كون
الخطاب نصا فيها واما التحكم فللتساوي نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته وعدم
اولوية كونه نصا في البعض دون البعض والجواب ان ادلة تعدم الاولوية عدمها بالنظر

الى العام دون امر خارجي عنه فهو مسلم لكن لا نسلم ان ما نحن فيه كذلك لان كونه
نصا في البعض خارجي عنه بقرينة وهي ورود الخطاب سابقا لذلك البعض وان
اريد بعدمها العدم مطلقا فهو ممنوع قال مسألة المشترك يصح
اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن القاضي
والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القرائن
كالعام ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد
وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه لنا
في المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا الثاني للصحة لو كان للمجموع
حقيقة لكان مريدا احدهما غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولان
معا لا ابقاء لكل فرد واما الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير
ما وضع له اولا وهو معنى المجاز الثاني للصحة لو صح لهما لكان مريدا ما وضع
له اولا غير مريد وهو محال واجيب بانه مريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي
الشافعي الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون وهي من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلوة الاعتناء باظهار الشرف
او بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقاربه او بانه مجاز بما تقدم اقول
اختلف الناس في اللفظ المشترك المفرد هل يصح اطلاقه على معانيه جميعا ام لا وكذلك
اختلفوا في اللفظ الدال على شيء بالحقيقة وعلى اخر بالمجاز هل يصح اطلاقه عليهما معا
ام لا فاثبته جماعة من الاصوليين واختلفوا فقال الجمهور منهم ان المشترك والحقيقة
والمجاز يطلق عليهما بطريق المجاز وقال القاضي والمعتزلة انه يطلق عليهما بطريق الحقيقة
ان صح الجمع بين المعنيين ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعاني عند تجرده عن
القرائن الدالة على ارادة احدها دون الاخر كاللفظ العام وذهب ابو الحسين البصري
والغزالي

مبني — اي على المشترك المفرد — خاصة — مفردة

والغزالي الى انه يصح ان يستعمل في المعاني لا من حيث الوضع اللغوي وذهب اخرون
الى انه لا يصح وقيل انه يصح في النفي دون الاثبات واما اللفظ المشترك المجموع فقد
اختلفوا فيه ايضا واكثر الجمهور ذهبوا الى ان حكمه حكم اللفظ المفرد وقد ذهب قوم
من الذين قالوا انه لا يصح اطلاق اللفظ المفرد على معنييه الى صحة اطلاقه في المجموع ٥
واستدل المصنف على انه ليس بحقيقة في المعاني بان اللفظ موضوع لاحدها فاذا
استعمل في المجموع فقد استعمل اللفظ فيما ليس بموضوع له فيكون ذلك بطريق المجاز
احتج المانع من الاستعمال مطلقا بان اللفظ اذا وضع للمفردين على البدل فاما
ان يكون مع ذلك موضوعا للمجموع او لا يكون فان كان الاول كان المستعمل للفظ في المجموع
مستعملا له في بعض ما وضع له لا في جميع ما وضع له وذلك خلاف المفروض وان كان الثاني
كان المستعمل له في المجموع مستعملا له فيما لم يوضع له وذلك غير جائز اللهم الا ان يقال
انه مستعمل له في المجموع وفي الافراد وذلك لان استعماله في المجموع يقتضي
عدم الاكتفا بدونه واستعماله في الافراد يقتضي الاكتفا بكل من افراده وذلك
تناقض والمصنف غير هذه الحجة بما ذكرنا في الكتاب وقال لو كان الاطلاق في المجموع
صحيحا لكان مريدا احدهما غير مريد له وبرهان الملازمة ان المستعمل مريد لاحد
المعنيين وغير مريد له لاستعماله في المعنى الاخر واليه اشار المصنف بقوله لكان مريدا
احدهما غير مريد والجواب ان اللفظ المشترك ليس موضوعا للمفردين على البدل
بحيث اذا اريد احدهما لا يصح ارادة الاخر واذا كان كذلك فنقول المراد هو
المدلولان معا لا ابقاء لكل فرد واما الحقيقة والمجاز فان اللفظ اذا اطلق
عليهما كان ذلك بطريق المجاز وذلك لان استعماله فيهما استعمال له فيما ليس
موضوع له وضعا اولا لانه وضع لاحد المعنيين ولا شك في المغايرة بين كل واحد
وبين المجموع واحتج من قال بانه لا يصح استعماله في كلا معنييه الحقيقة والمجاز

بأنه لو صح ذلك لكان مريدًا لما وضع اللفظ له أولًا وغير مريد له أما إرادته فمن حيث
إرادة الحقيقة وأما عدم إرادته فمن حيث إرادة المجاز وذلك متناقض والجواب أنه
مريد لما وضع له في الوضع الأول ولما وضع له في الوضع الثاني بطريق المجاز والحاصل أنه مريد من اللفظ
غير ما وضع له واحتج الشافعي على أن اللفظ المشترك يصح إطلاقه على كلا معنييه بقوله تعالى
ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود المستعمل في حق الناس المراد به
وضع الجبهة على الأرض والمستعمل في حق غيرهم المراد به الخضوع وكذلك قوله تعالى إن الله
وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الدعاء والجواب الاستغفار خ
عن الآية الأولى أن السجود المراد به الخضوع وهو مشترك بين الجميع وعن الآية الثانية
أن الصلوة المراد بها الاعتناء بإظهار شرفه عم ويحتمل أن يكون الخبر في الأول محذوفًا
ويدل الخبر الثاني عليه لمشاركته إياه في اللفظ ويكون المقدر إن الله يصلي على النبي
وملائكته يصلون على النبي وأن يكون الفعل محذوفًا ويحتمل أن يكون المجموع مرادًا
من حيث إنه مجاز لا بطريق الحقيقة على ما تقدم قال مسئلة نفي المساواة مثل لا يستوي
يقتضي العموم كغيرها أبو حنيفة لا يقتضيه لنا نفي على نكرة كغيرها قالوا المساواة مطلقًا بالأخص خ
أعم من المساواة بوجه خاص والأعم لا يشعر وأجيب بأن ذلك في الإثبات وإلا لزم نفي أبدًا
قالوا لو عم لم يصدق إذ لا بد من مساواة ولو في نفي ما سواهما عنهما قلنا إنما ينفي مساواة يصح انتفاؤها
قالوا المساواة في الإثبات للعموم وإلا لم يستقم إخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض
الكلي الموجب جزئي سالب قلنا المساواة في الإثبات للخصوص وإلا لم يصدق أبدًا إذ
ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب
واتفقوا أن العموم من النفي في قولــه نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله لا يستوي
أصحاب النار وأصحاب الجنة للعموم يعني أنه يقتضي نفي المساواة من كل وجه عند الشافعية
وهو

وذهب أبو حنيفة إلى أنه يصدق بنفي المساواة بوجه ما احتج القائلون بالعموم بأن هذه
الصيغة نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون للعموم كغيرها على ما مضى احتج المانعون بوجوه
الأول أن المساواة أعم من المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه ولا دلالة للعام على
الخاص والجواب أن هذا صحيح في جانب الإثبات دون النفي فإن نفي العام يستلزم نفي الخاص
والأعم يعم نفي أبدًا فإن لفظ رجل أعم من هذا الرجل بعينه ومع ذلك فإن نفيه نفي لكل رجل
الثاني لو كان نفي المساواة يقتضي العموم لما صدق ذلك النفي البتة فإنه ما من شيئين إلا وهما
متساويان بوجه ما فإن كلا منهما شيء مستطير كالشيئين أو مركبين يشتركان في نفي ما عداهما
عنهما والجواب أن النفي إنما يقصد به ما يصح انتفاؤه دون ما لا يصح الثالث
أن المساواة في جانب الإثبات للعموم فيكون في السلب للخصوص أما المقدمة الأولى فلأنها
لو لم تكن المساواة من كل وجه لما صح الإخبار بمساواة الشيء لغيره لأنه لا اختصاص لبعض
الأشياء بالمساواة غيره دون البعض الآخر وأما المقدمة الثانية فلأن الموجبة الكلية
نقيضها السالبة الجزئية ولما كانت المساواة كالموجبة الكلية كان نقيضها دالًا على الجزئية دون الكلية
والجواب أن المساواة في جانب الإثبات للخصوص لأنه ما من شيئين إلا وهما مختلفان ولو
في تعينهما وتشخصهما وإلا لكانا واحدًا هذا خلف فنفي المساواة للعموم لأن نقيض الموجبة
الجزئية سالبة كلية والتحقيق أن العموم مستفاد من النفي قال مسئلة المقتضي وهو
ما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع أما إذا تعين أحدها بدليل كان
كظهوره ومثل بقوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء
قالوا أقرب مجاز إليها باعتبار رفع المنسوب إليهما عموم أحكامهما أجيب بأن باب
غير الإضمار في المجاز أكثر فكان أولى فيتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف ليس للبلد فتدبر
سلطان نفي الصفات قلنا قياس في العرف قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم إن عين ولزوم
الإجمال إذا أبهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة الإضمار وتكثير مخالفة الدليل فكان الإجمال أقرب

اقول المقتضي هو الذي لا بد له من اضمار ليتم به الكلام اذا احتمل احد تقديرات
يستقيم باضمار احدها هل هو عام في تلك التقديرات ام لا اختلف الناس في ذلك والحق
انه لا يقتضي العموم واعلم ان المضمر اما ان يدل دليل خارجي على تعيينه واما ان لا يدل
فان كان الاول فهو كالظاهر ومثاله قوله تع واسئل القرية ومثلوا في القسم الثاني بقوله عم
رفع عن امتي الخطا والنسيان فان هذا الكلام لا يستقيم بدون اضمار شي اخر لوجود
الخطا والنسيان في الامة قطعا وذلك المضمر يحتمل اشيا كثيرة والخلاف واقع في القسم
الثاني والدليل على انه لا عموم له ان اضمار احد التقديرات كاف ويكون اللفظ مع ذلك
المضمر غير محتاج الى الاضمار فلو اضمر معه شيا اخر لزم الاضمار مع الاستغناء وهو
خلاف الاصل احتج القائلون بالعموم بان قوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان دال
بالحقيقة على رفع ذاتيهما وبالمجاز على رفع احكامهما من حيث ان رفع الذات مستلزم
لارتفاع الاحكام والحقيقة ههنا متعذر فيجب الحمل على المجاز والمجازات ههنا مختلفة
بالاولوية فان رفع جميع الاحكام اولى من رفع بعض الاحكام لان الاولى اقرب من حيث
ان رفع الخطا والنسيان رفع لذاتيهما ورفع جميع الاحكام اقرب الى رفع الذات ورفع الاحكام
من رفع بعضها فيجب الحمل عليه والى هذا اشار المصنف بقوله اقرب مجاز اليهما يعني الى الخطا
والنسيان وقوله باعتبار رفع المنسوب اليهما اشارة الى العلة التي لاجلها صح التجوز
وقوله عموم احكامهما خبر قوله اقرب مجاز والجواب ان المجاز بغير الاضمار اكثر من المجاز
بالاضمار فيكون اولى فكلما فيه الاضمار كان ذلك معارضا لجهة الرجحان وبقي الدليل
الاول سالما عن المعارض احتجوا ايضا بان العرف قاض بالحمل على جميع الصفات فانه اذا
قيل ليس للبلد سلطان انما يعنون به نفي جميع الصفات لا نفي الذات والجواب ان هذا قياس
في العرف واحتجوا ايضا بان المضمر ان تعين لزم التحكم لانه ليس بعض الاحكام اولى من
البعض وان لم يتعين لزم الاجمال والجواب ان تعميم الاضمار يستلزم زيادة الاضمار وهو
خلاف

مثل
خلاف الاصل فيكون الاجمال اولى قال مسئلة لا اكلت وان اكلت عام في مفعولاته
فيقبل تخصيصه وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصا لنا ان لا اكلت لنفي حقيقة الاكل بالنسبة
الى كل ماكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاما لعم في المكان والزمان
واجيب بالتزامه وبالفرق فان الاكل لا يعقل الا بماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان
الاكل ولا اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق
لاستحالة وجود الكلي في الخارج والا لم يحنث بالمقيد اقول الناس اختلفوا في ان قول
الانسان والله لا اكل وقوله ان اكلت فانت طالق وما يماثله من الافعال المتعدية الى المفعولات
هل يعم جميع المفعولات ام لا فذهب جماعة من الشافعية الى انها عامة في مفعولاتها وعن ابي حنيفة
انها لا تعم بل يتناول الماهية من حيث هي والفايدة انها اذا كان عاما قبل التخصيص واذا
اريد به الماهية من حيث هي هي لا يقبل التخصيص فعند الشافعي لو نوى ماكولا معينا
صح ولا يحنث بالباقي وعند ابي حنيفة لا يصح ويحنث والى الاول ذهب المصنف واحتج عليه
بان لا اكلت نفي لحقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول ولا معنى للعموم الا ذلك واذا كان عاما
قبل التخصيص واحتج ابو حنيفة بوجهين الاول انه لو كان الفعل عاما بالنسبة
الى المفعولات لكان عاما بالنسبة الى ظرفي الزمان والمكان والتالي ط فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة لاشتراكهما في المفعولية واستلزام الفعل للجميع والجواب الشرطية
مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا ملتزم بعموم الفعل للظرفين ولو سلمنا بطلان التالي
لكن الفرق واقع بين الظرفين والمفعول به فان الاكل لا يعقل الا بالماكول بخلاف الظرفين
فانه قد يعقل الفعل مع الغفلة عنهما وان كان قد يستلزمهما الثاني ان لا اكل الفعل
عام مطلق للماكول والمطلق لا دلالة له على العموم ولا على الخصوص لانه اعم منهما واذا لم يدل على
العموم لم يقبل التخصيص وهو من حيث هو مطلق لا يصح تفسيره بمخصص لان المخصص غير المطلق
والجواب ان المراد من المقيد انما هو المقيد المطابق للمطلق لا المخالف له لاستحالة

وجود الكلي من حيث هو كلي في الخارج لا انه لو لم يكن المطلوب المقيد المطابق للمطلوب الا
المحدث ما كلف شيء معين ضرورة كونه لم يتناوله الامر واما مسئله الفعل المثبت
لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة
الشفق فلا يعم الشفقين الا على راي وكان يجمع بين الصلوتين في السفر لا يعم وقتيهما واما
تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته تكرار خ
فبدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة لوقوعه
بعد اجمال او اطلاق او عموم او بقوله لقد كان لكم او بالقياس فاما قوله سها فسجد
واما انا فافيض الماء وغيره فلنا بما ذكرناه لا بالصيغة اقول الافعال الواقعة
انما تقع على وجه واحد من الجهات التي يحتمل ان تقع عليها فلا يكون عامة في تلك الجهات
وذلك كما روي عنه عم انه صلى داخل الكعبة فان الصلوة الواقعة يحتمل ان يكون فرضا ونفلا
لكنها انما تقع على احد الوجهين دون الاخر فلا يعمهما لامتناع وقوعها على جهتي الفرض والنفل
ولذلك اللفظ المشترك بين معنيين احدهما سابق على الاخر ونقل ان الفعل وقع عقيب
احد المعنيين كما نقل عنه عم انه صلى العشاء عقيب الشفق فان الشفق مشترك بين الحمرة المغربية
والبياض فمن لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه قال لا بد له ههنا ومن قال
يجوز استعماله فيهما حمله ههنا على انه صلى بعد الشفقين وكذا قوله كان عليه السلم يجمع بين الصلوتين في السفر
فانه يحتمل انه فعلهما في وقت الاولى ويحتمل انه فعلهما في وقت الثانية وليس فيه ما يعم وقتيهما بمعنى انه
يجمع بينهما في الوقتين واما تكرر الفعل فانه هل وقع ذلك مرة في سفر النسك او غيره فلا
يستفاد من نفس وقوع الفعل وانما هو مستفاد من فحوى كلام الراوي لانه لم يكن الحال
بان يقال كان فلان يكرم الضيف الا لمن فعل ذلك مرة [illegible] ولهذا يلزم التكرار واما دخول الامة
تحت هذه الاحكام فغير مستفاد من هذه الروايات بل من دليل خارجي كقوله عم صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او من قرينة خارجية كما لو وقع الفعل عقيب اجمال
خاطبنا

خاطبنا الله تعالى به او وقع عقيب اطلاق او عموم او بقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فانه دال على وجوب التاسي به او بالقياس على فعل النبي عم امثاله ان العموم مستفاد من فعله
عليه السلم لا غير ولهذا اتفق الصحابة على وجوب السجود عقيب السهو لما روي عنه عم انه سها فسجد
وايضا فكان عم اذا سئل عن حكم اجاب بفعله عم نحو ذلك انه لما سالته ام سلمة عن الاغتسال
اما انا فافيض الماء على راسي ومن ذلك لما سئل عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك الى
غير ذلك من الاخبار الواردة في هذا المعنى ولولا ان يكون حكمه عم جاريا على الامة بمجرد
فعله والا لما جاز التاخير عن وقت الحاجة لانا نقول انما استفدنا كون حكمنا مثل حكمه
بما ذكرناه من الادلة من القول او القرينة او القياس لا بمجرد الصيغة اي صيغة الفعل
مسئله نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار
خاصا به خ لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع قالوا يحتمل ان يكون خاصا به او سمع
صيغة خاصة فتوهم الاحتجاج للمحكي قلنا خلاف الظاهر اقول اصل هو ما بعد مثل
قول الصحابي قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر هل يتناول كل جار وكل غرر ام لا فذهب
قوم الى انه للعموم ومنعه اخرون احتج المثبتون بان الصحابي عدل عارف والظاهر من حاله
الصدق فيما يخبر به وقد اخبر بصيغة العموم التي هي الشفعة والجار لكونهما معرفين بلام
الجنس فوجب الاتباع احتجوا بانه حكاية حال ويحتمل انه كان خاصا او ان الراوي
سمع صيغة خاصة فتوهمها للعموم والحجة انما هي للمحكي لا الحكاية والجواب ان هذا
خلاف الظاهر لما بينا ان الظاهر من حال الراوي انه لعدالته ومعرفته لا يحكي الا ما علم ثبوته
مسئله اذا علق حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل بالصيغة
كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان
عتق م بالصيغة لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده واما القايل
القاضي يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الاخر حرمت المسكر لاسكاره مثل

حرمت الخمر لاسكارها واجيب بالمنع اقول اختلف في الحكم اذا علق في بعض موارده
على علة فقال قوم انه يعم في كل موارد العلة وقال اخرون لا يعم والقائلون بالعموم منهم من قال انه يعم من
حيث الصيغة ومنهم من قال انه يعم من حيث الامر بالقياس وهو مذهب المصنف مثال ذلك اذا قال حرمت
المسكر لكونه حلوا واستدل المصنف على مذهبه اما على عمومه فلان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علق حكما على علة
كان ذلك ظاهرا في استقلال العلة في ذلك فوجب اتباعه واما انه لا يدل على العموم من حيث الصيغة
فلانه لو كان الصيغة تدل على العموم لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده دالا على عموم العتق
في كل اسود وليس كذلك اتفاقا واحتج القاضي بان قول النبي صلى الله عليه وسلم حرمت المسكر لكونه حلوا
يحتمل الجزء اي يحتمل ان يكون المراد منه حرمت المسكر لكونه حلوا مسكرا لا لمجرد الحلاوة فلا
يدل على العموم والجواب ان العموم ظاهر وما ذكرتم محتمل ولا يترك الظاهر بالمحتمل
واحتج القائل الاخر وهو الذي يذهب الى انه يدل على العموم من حيث الصيغة بان قول القائل
حرمت المسكر لاسكاره مثل قوله حرمت الخمر لاسكارها ولما كان الاول يقتضي العموم من حيث
الصيغة فكذا الثاني والجواب المنع من المساواة قال مسئلة الخلاف في ان المفهوم له عموم
لا يتحقق لان مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به لا يختلفون فيه ومن نفى العموم
كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق ولا يختلفون فيه ايضا اقول المفهوم اما
ان يكون مفهوم الموافقة واما مفهوم المخالفة مثال الاول الحكم بتحريم ضرب الابوين بعموم تحريم
التأفيف ومثال الثاني عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة لايجابها في السائمة اذا عرفت هذا فنقول
اختلفوا في المفهوم هل له عموم ام لا فعند تسليم كونه حجة فاثبته جماعة ونفاه الغزالي وهذا الخلاف
لفظي لانه لا خلاف في ان الحكم عام فيما سوى المنطوق لانهم اتفقوا على تحريم الضرب وغيره من انواع
الاذى وعلى عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة نعم اختلفوا في ان اللفظ لم يدل بمنطوقه على تحريم
الضرب ولا على عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة قال مسئلة قالت الحنفية مثل قوله لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم الا بدليل وهو الصحيح لنا
العطف
لو لم يقدر

لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة قالوا لو كان ذلك لكان بكافر
الاول للحربي فقط فيفسد المعنى ولكان وبعولتهن للرجعية والبائن لانه ضمير المطلقات قلنا
خص الثاني بالدليل قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واجيب بالتزامه
وبالفرق بان ضربت عمرا في غير الجمعة لا يمتنع اقول العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف
ام لا اختلفوا فاوجبه الحنفية ونفاه الجماهير ومثاله قوله عم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده
فان ذا العهد معطوف على المسلم فيكون حكمه حكمه في العموم والخصوص لاشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في الحكم وصفته فيصير المقدر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولما كان الكافر الثاني المراد به الحربي
ضرورة ان ذا العهد يقتل بذي العهد وجب ان يكون الاول المراد منه ايضا الحربي لانه لو
كان المراد مطلق الكافر لكان الثاني كذلك هذا مذهب الحنفية وظاهره ان الكافر في قوله لا يقتل
مسلم بكافر ليس عاما وكلام المصنف يدل على انهم يسلمون ان الكافر المراد منه العموم حتى لا يقتل
المعاهد بالكافر حربيا كان او ذميا الا اذا خص بدليل واليه اشار بقوله فيقتضي اي العطف
العموم يعني عموم الكافر المقدر والمعطوف على الاول الذي هو عام الا بدليل واحتج المصنف
على مذهبه بانه ان لم يقدر شيء امتنع قتل ذي العهد مطلقا وهو خلاف وان قدر وجب تقدير
الاول لوجود القرينة الدالة عليه وهي دلالة سياق الكلام على ان المقدر هو الكافر واذا وجب
تقدير الكافر فيعم الا اذا خص بدليل قالوا لو كان الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه
في العموم والخصوص واجبا لكان قوله بكافر الاول المراد منه الحربي لا غير لان ذا العهد
يقتل بالكافر غير الحربي ولو كان كذلك لفسد لان المسلم لا يقتل بالكافر مطلقا المعنى
سواء كان حربيا او غير حربي وايضا لو كان كذلك لكان قوله تع وبعولتهن احق بردهن في ذلك
للرجعية والبائن لان الضمير فيه يرجع الى المطلقات لان المعطوف عليه وهو المطلقات شامل
لهما ولما لم يكن كذلك علمنا ان المعطوف لا يساوي المعطوف عليه في العموم والخصوص والجواب
المنع من الملازمتين لان المذكورتين في الاية والخبر لانا انما خصصنا في الخبر والاية المعطوف

بالخصوص بوجود الدليل لا من حيث الصيغة قالوا لو كان كذلك لكان العطف على الفعل
المخصص بالظرف يقتضي التخصيص به كما تقول ضرب زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة وليس
كذلك والجواب انا نلتزم ذلك وما الفرق بين الصورتين لان الدليل الذي ذكرناه هنالك لا يتأتى
ههنا لان ضرب عمرو لا يمتنع ابقاؤه على عمومه وعدم تخصيصه بيوم الجمعة لان ضرب عمرو في غير الجمعة
غير ممتنع بخلاف ما ذكرناه من الصورة ويظهر من هذا ان المصنف يذهب الى المساواة في التخصيص بين
المعطوف والمعطوف عليه الا اذا كان ترك التخصيص موجبا فساد المعنى كالحديث واليه اشار بقوله
مثل قوله عليه السلام والمسئلة مثل يا ايها المزمل لئن اشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس
او غيره وقال ابو حنيفة واحمد عام الا بدليل لنا القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة
وايضا يجب ان يكون خروج غيره تخصيصا قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو
ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه وكذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع
او فهم لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل عليه قلنا ذكر
النبي اولا للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فلما قضى ولو كان خاصا لم يفد قلنا نقطع بان
الالحاق للقياس قالوا خالصة لك ونافلة لك لا يفيد قلنا يفيد قطع الالحاق
اقول اختلف الناس في الخطاب الذي صدر بالنبي عم هل هو عام فيه وفي امته او هو خاص
به ولا يعم امته الا بدليل خارج فذهب الاكثر الى انه خاص بالنبي عم والعموم انما يستفاد من امر
خارج عن اللفظ من قياس الامة عليه او غيره ونقل عن ابي حنيفة واحمد انهما قالا انه يقتضي التعميم
الا ان يدل دليل خارج على ان المراد هو النبي صم دون امته وذلك قوله تع يا ايها المزمل يا ايها
النبي لئن اشركت ليحبطن عملك والدليل على ما ذهب اليه الجمهور وجهين الاول ان الخطاب
الافرادي لا يتناول الجمع من حيث اللغة فلا يكون عاما الثاني انه لو كان للعموم لكان اخراج غيره
تخصيصا لذلك الخطاب وهو باطل فانه لم يقل احد بان الدليل الدال على ان الامة غير
مرادين من قوله تع يا ايها المزمل يكون ذلك الاخراج تخصيصا احتج المخالف بوجوه الاول
ان

ابتداء المعاملة
الثلاثون
١٢٩

ان العادة في الاستعمال العرفي ان السلطان اذا امر العظيم من اتباعه بالسعي الى محاربة
العدو فانه امر لاتباع ذلك المعظم ولاجل ذلك يقال فتح الوزير المدينة وكسر العدو
وليس ذلك الفعل حاصلا منه بانفراده والجواب المنع من الفهم لغة ولهذا يصح ان يقال
امر المقدم ولم يامر الاتباع سلمنا لكن فهم المشاركة لم يحصل ههنا من امر المعظم بل من حيث
ان المقصود يحصل بالمشاركة بخلاف ما نحن فيها الثاني ان قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء صدر الخطاب بالنبي عليه السلم تشريفا له ثم عممه بعد ذلك وذلك يدل على انه خطاب
صدر بالرسول فانه يعمم فيه غيره الا بدليل من خارج والجواب ان الخطاب ههنا صدر
بالنبي عم تشريفا له ثم خوطب الكل الثالث قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج نفي الحرج ليقتدي به الناس فكان ذلك عاما والجواب
القطع بان الالحاق انما هو بالقياس لان قوله لكيلا يكون على المؤمنين ليس فيه دلالة
على ان نفي الحرج مرتب لولا قوله زوجناكها بل حاصله ان نفي الحرج عن النبي عم كان
المقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول
المصلحة وعموم الخطاب غير متعين لذلك الرابع لو لم يكن للعموم لكان التقييد
في قوله تع خالصة لك من دون المؤمنين وفي قوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك تخصيصه غير مفيد
والجواب ان الفائدة في هذه التقييدات قطع الالحاق به وقياس الناس عليه قال
مسئلة خطابه لواحد ليس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص
ومن عدم فائدة حكمي على الواحد قالوا وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود
والاحمر يدل عليه واجيب بان المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع
قالوا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ياتي ذلك قلنا محمول على انه على الجماعة بالقياس
او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد للجميع قالوا نقطع بان الصحابة حكمت على الامة
بذلك كحكمهم بحكم ماعز في الزنى وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي في المعنى وهو

الى العدو ومحاربته
على ان ذكر خطابه
نحوه
مجرى

١٠ القياس والمخالف للاجماع قالوا لو كان خاصا لكان تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه
خزيمة بقبول شهادته زيادة من غير فائدة قلنا فائدته قطع الالحاق كما تقدم اقول
اختلف الناس في ان خطاب الرسول عم لواحد هل هو بعينه خطاب لغيره من الناس ام لا فذهب
مذهب الجمهور الى انه ليس بعام وانما يتناول من خوطب به وذهبت الحنابلة وجماعة اخرى
الى انه عام واستدل المصنف على انه ليس بعام بوجوه الاول ما تقدم من القطع بان
الخطاب الذي يتناول المفرد لا يتناول الجمع من حيث اللغة فلا يكون عاما الثاني لزوم
التخصيص وهو انه لو كان عاما لكان اخراج غير من يتناوله الخطاب تخصيصا وليس كذلك اتفاقا غرماء خ
الثالث يلزم ان لا يكون لقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لان التقدير
ان حكمه على الواحد هو بعينه حكمه على الجماعة احتجوا بوجوه احدها قوله عم وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم او الانس والجن عامة
قيل فان هذين الخبرين يدلان على ان حكمه غير مختص بواحد دون آخر والجواب ان المعنى
من ارساله الى كافة الناس وبعثه اليهم تعريف كل واحد منهم ما يختص به كالحائض والطاهر
والمقيم والمسافر وغير ذلك لا ان كل واحد من امته يشارك الآخر في احكامه الثاني
قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى تخصيص الواحد من الامة بالحكم والجواب ان الحكم
هو الخطاب عم وقد بينا ان الخطاب للافراد لا يتناول الجمع فالمعنى الحاق الجمع بالواحد
بالقياس او بهذا النص لا العموم الخطاب الثالث اجماع الصحابة على عموم وقايعه عم
في احكام جزئية لاشخاص معدودة وذلك انهم حكموا بوجوب الرجم في الزنى بحكمه عم على
ماعز بذلك عم ضربوا الجزية على المجوس بضربه على مجوس هجر وغير ذلك من الوقايع
والجواب ان حكمهم بذلك اما ان يكون مع معرفتهم بالتساوي في السبب اولا والثاني خلاف
الاجماع والاول هو القياس بعينه والحاصل ان الالحاق انما كان بسبب القياس لا بعموم الخطاب
الرابع لو لم يكن حكمه على الواحد عاما في الكل لكان قوله عم لابي بردة لما ضحى بعناق
تجزيك

غيرك ولا اجرى احكام بعدك لا فائدة فيه فان عدم الالحاق غير مستفاد من الاصل
وكذلك تخصيصه عليه السلام لخزيمة بقبول شهادته غير مفيد والجواب ان الفائدة قطع الالحاق
والقياس على من خصصه عم كما تقدم قال مسألة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب
فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا
لما حسن وان قدر مجيئه للتصريح ففائدة التأسيس اولى وايضا قالت ام سلمة يا رسول الله
ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات
لم يصح تقريره النفي وايضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب الذكور
قلنا صحيح اذا قصد الجمع ويكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد
تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام قلنا بدليل من خارج ولذلك
لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو اوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل
النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايصاء الاول اقول الجمع قسمان
جمع مذكر وجمع مؤنث واتفق الناس على ان جمع المؤنث لا يدخل تحته المذكر وجمع المذكر على قسمين
اجتمعوا خ جمع تصحيح وجمع تكسير والثاني اتفقوا على ان المؤنث غير داخل تحته وانما النزاع وقع في جمع
التصحيح كالمسلمين ونحو فعلوا من المضمرات فقال المحققون انه لا يدخل فيه النساء ظاهرا
وان جاز دخولهن فيه بقرينة وخالفت الحنابلة في ذلك واستدل المصنف على عدم الدخول
بوجوه الاول قوله تع ان المسلمين والمسلمات ولو كانت النساء داخلات تحت لفظ المسلمين
لما حسن كما لا يحسن ان يقال ان المسلمين والمسلمات اشارة الى جماعتين لا يقال انه انما جيء به
وان كان داخلا تحت لفظ المسلمين لاجل التنصيص كما في قوله تع وملائكته وجبريل وميكائيل
ان يم لانا نقول ان حمله على التأسيس اولى من حمله على التأكيد الثاني روي عن ام سلمة انها قالت
يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الرجال ولم يذكر النساء فنزل قوله تع ان المسلمين والمسلمات
فتقرير النبي عم النساء على ذكر النفي يدل على عدم الدخول الثالث اجماع اهل اللسان

على ان هذا جمع المذكر والجمع تكرير الواحد فالواحد من هذا الجمع مذكر احتجوا بوجوه
احدها ان المعهود من عادة لسان العرب ان المذكر والمونث اذا اجتمعا غلب المذكر
على المونث والجواب ان هذا حق اذا قصد الجمع اعني الرجال والنساء ويكون مجازا
اما اذا اطلق ولم يعلم القصد فانه انما يتناول المذكر لا غير لان الاصل الحقيقة ولانه لو
مع القصد يتناول النساء على سبيل الجمعية كان مطلقا على سبيل الحقيقة لانا نقول
لو كان حقيقة في المذكر والمونث مع انه حقيقة في المذكر اجماعا لزم الاشتراك والاصل
عدمه ولان التعارض الاشتراك والمجاز كان المجاز اولى لما تقدم والى رجحان المجاز اشار
المصنف بقوله وقد تقدم مثله الثاني لو لم يدخلن لما شاركن للذكور في الاحكام والتالي
ظ اتفاقا فان قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يتناول الذكور والاناث والجواب
الدخول انما استفيد من خارج لا من نفس اللفظ بدليل عدم الدخول في الجهاد
مع انه ورد بصيغة الجمع الثالث وكذلك في الجمعة وغيرها من الاحكام المختصة بالذكور
الثالث ان الانسان لو اوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بهذا انصرف الضمير
الى الموصى لهم من الذكور والاناث من غير قرينة ولا معنى للحقيقة سوى ذلك
والجواب لا نسلم عدم القرينة بل لا يصار الا بقرينة دالة على الدخول
قال مسألة من الشرطية يتناول المونث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل
داري فهو حر عتق بالدخول اقول اختلفوا في الفاظ العموم التي لا
علامة فيها للتذكير والتانيث كمن في الشرط هل يعمهما ام لا فاثبته الاكثر ونفاه جماعة
يسيرة واحتج الجمهور بان القائل اذا قال من دخل داري فهو حر فانه يعتق
بهذا القول الذكور والاناث مع الدخول وهذا اجماع ولولا انه للعموم
لما دار الا مع ذلك قال مسألة الخطاب بالناس والمومنين ونحوها يشمل
العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله تعالى ان العبيد من الناس و
المومنين

الذكورة

في احوال الخطاب

والمومنين قطعا فوجب دخوله قالوا انه ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها
الى غيره لتناقض ورد بانه في غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا انه ثبت خروجه من خطاب
الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر اقول اختلف الناس
في دخول العبيد تحت الخطاب بالتكاليف بالالفاظ العامة بلفظ الناس والمومنين
ونحوهما فاثبته الجمهور ونفاه جماعة يسيرة ونقل عن ابي بكر الرازي ان العبد داخل
تحت الخطاب لحقوق الله تعالى دون حقوق الناس والدليل على ما ذهب اليه الجمهور ان اللفظ
عام للعبيد ولم يوجد مخصص فوجب دخوله لم قلتم انه عموم اللفظ فظاهر لانا
نعلم قطعا ان العبد من الناس والمومنين واما انه لم يوجد مخصص فلان البحث على
هذا التقدير واما وجوب الدخول على ذلك التقدير فظاهر ايضا احتجوا بانه
قد ثبت صرف منافع العبد الى السيد فلو خوطب بصرفها الى غيره لزم التناقض
والجواب ان السيد ليس بمالك لجميع منافع العبد في كل وقت بل في وقت تضايق العبادات
لا يملك السيد منافع العبد وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض واحتجوا ايضا
بان العبد غير داخل تحت الخطاب بالجهاد والحج والزكوة وغيرها من عمومها
والجواب انه خرج عن هذه العبادات بدليل خاص كخروج المريض والمسافر
قال مسألة مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وقال الحليمي
الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم وايضا فهموه انه اذا لم يفعل سالوه فيذكر موجب
التخصيص قالوا انه يكون امرا مامورا او مبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان الامر
لا على من هو دونه قلنا الامر الله والمبلغ جبريل قالوا خص باحكام كوجوب
ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر
وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم تخرجوا بتلك من العمومات اقول
اذا ورد خطاب على لسان الرسول عليه السلام بلفظ عام كقوله يا ايها الناس يا عبادي

فلا تناقض

يا ايها الذين امنوا هل يشمل الرسول عم ام لا فذهب الجمهور الى الدخول ومنعه جماعة من الفقهاء
وتفصيل الحليمي وابي بكر الصيرفي في ان كل خطاب لم يصدر بالامر بالتبليغ فهو داخل كهذه الايات
وان كان مصدرا بالامر بالتبليغ فلا كقوله تع قل يا ايها الذين امنوا والدليل على ما ذهب
اليه الجمهور وجهان الاول ما تقدم من كونه لفظا عاما غير مخصص فوجب دخول من
هو عام فيه مطلقا الثاني ان الصحابة فهموا دخول الرسول عم تحت هذه الاوامر والدليل
عليه انهم كانوا يسالونه اذا لم يفعل عن السبب فيذكر المخصص ولولا انهم عقلوا دخوله
تحت الخطاب العام لما صح ذلك احتجوا بان الرسول عم لو كان داخلا تحت الخطاب
لكان آمرا مامورا او مبلغا مبلغا بخطاب واحد وذلك محال وان شرط الامر كونه
اعلى رتبة من المامور وذلك يمتنع في حق الواحد مع نفسه والجواب عن هذا ان
الامر في الحقيقة هو الله تع والمبلغ هو جبريل عم والاختصاص باحكام كوجوب ركعتي الفجر
والضحى والاضحى وتحريم الزكوة وجواز النكاح من غير ولي ولا شهود ولا مهر وغير ذلك
وذلك يدل على حصول مرتبة ومزية له عم على الامة في الاحكام فوجب ان لا يدخل تحت
خطابهم والجواب ان التخصيص في بعض الاحكام لدليل خاص لا يخرجه عن عموم الخطاب تخصيصه
كما ان خروج المريض والمسافر عن وجوب الصوم لا يخرجهما عن الدخول تحت الخطاب لغيره
من الاوامر مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل آخر
من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر قالوا لو لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا
اليه واللازم اتفاق واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل للبعض شفاها وللبعض بنصب
الادلة بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم
بدليل آخر جمعا بين الادلة اقول اختلفوا في ان مثل قوله تع يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
بعد اتفاقهم على تناوله الموجودين المكلفين حالة الخطاب هل يتناول من سيوجد ام لا على معنى
انهم

انهم مكلفون بما كلف به الموجودون وان ذلك متفق عليه ولكن بمعنى ان الخطاب هل يتناول
لهم كتناوله للموجودين فذهبت المعتزلة الى اختصاصه بالموجودين ووافقهم على ذلك
جماعة من اصحابنا والحنفية وهو مذهب الامامية وان المعدومين حالة الخطاب غير داخلين
تحته الا بدليل خارج وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان الخطاب المذكور يتناول
لمن بعدهم كتناول الموجودين واحتج المانعون بوجهين الاول ان العلم الضروري حاصل
بان المعدوم ليس بانسان ولا مومن فلا يدخل تحت لفظ الناس كما ان الملائكة لا يدخلون
تحت هذا اللفظ الثاني اتفقوا على عدم دخول الطفل والمجنون تحت هذا
الخطاب وان اتصفا بالانسانية فالمعدوم اولى بعدم الدخول احتج المثبتون
بوجهين الاول لو لم يكن المعدوم داخلا تحت الخطاب لم يكن الرسول مرسلا اليه والتالي
باطل باتفاق فالمقدم مثله وبيان الشرطية ظاهر فان الرسول عم انما ارسل الى من يخاطبه
ويكلفه فاذا لم يكن المرسل اليه من اهل التكليف والخطاب استحال ارسال الرسول اليه
والجواب ان الارسال يكفي فيه الخطاب مطلقا وهو اعم من الخطاب شفاها ونحوه ولا
ولو اشترط في الارسال الخطاب الشفاهي لما كان من لم ير الرسول عم مخاطبا ولا مرسلا اليه
واللازم باطل فالمقدم مثله فحينئذ المشترط هو مطلق الخطاب وهو يكون لبعض الناس
شفاها ولبعضهم بالنقل وبنصب الادلة بان حكمهم حكم الثاني قالوا احتج العلماء
والائمة بهذا الخطاب على ان المكلف بعد الرسول عم مخاطبون به ولو لم يكن للعموم لما صح
ذلك والجواب انهم فهموا دخولهم تحته لا بهذا الخطاب بل بادلة اخر جمعا بين
الدليلين قال مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا تحت عمومه
او خبرا مثل وهو بكل شيء عليم من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل
شيء قلنا خص بالعقل اقول ذهب الجمهور الى ان المخاطب داخل تحت عموم خطابه
سواء كان خبرا مثل قوله وهو بكل شيء عليم او امرا مثل قول السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه
قوله

او مهينا كقوله واحسن اليك فلا تهنه والدليل على ان اللفظ متناول له لكونه من الفاظ العموم
على ما مر وعدم وجود مانع يمنع التناول فوجب الحمل عليه وقد ذهب شذوذ الى انه غير داخل
واستدلوا بقوله تعالى الله خالق كل شيء فلو كان المخاطب داخلا تحت عموم خطابه لزم ان يكون سبحانه
خالقا لنفسه وهذا خلف والجواب ان هذه الاية مخصوصة بدليل العقل فلا يلزم الاطراد
قال مسالة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافا للاكثر
لنا انه بصدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وايضا فان كل دينار مال
ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل للتفصيل ولذلك
فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم باتفاق اقول اختلفوا
في قوله خذ من اموالهم صدقة هل يقتضي اخذ الصدقة الواحدة من كل نوع من انواع مال
كل واحد او اخذ الصدقة الواحدة من نوع واحد من انواع المال فقال جماعة بالعموم
وانكر الكرخي واحتج المصنف على مذهبه بانه اذا اخذ صدقة واحدة من نوع واحد
من انواع المال صدق انه اخذ منها ضرورة ان النكرة لا تعم فيلزم الامتثال وايضا
فكل دينار بل كل درهم يصدق عليه انه مال ولا يجب اخذ الصدقة منه بالاجماع فلو كان
اللفظ عاما لوجب اخذ الصدقة منه الا مع وجود مانع والاصل عدمه واحتج الاولون
بان المعنى من كل مال من حيث انه جمع مضاف والجمع المضاف قد ثبت انه للعموم والجواب
ان الفرق حاصل لان كلا من الفاظ العموم الدالة على التفصيل ولهذا وقع الفرق
بين قول القائل للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم بالاتفاق لوجوب
تعدد الدراهم في الصورة الثانية دون الاولى قال مسالة العام بمعنى المدح والذم
مثل ان الابرار وان الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي
فعم قيل ما سيق لقصد المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ
وايضا لا تنافي بينهما اقول العام المأتي به للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار
لفي

لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
فبشرهم بعذاب اليم عام عند الاكثر وذهب الشافعي الى انه ليس بعام واستدل المصنف على مذهبه
بانه لفظ وضع للعموم ولا منافي لارادته فيعم كغيره من الالفاظ اما كون اللفظ للعموم فلانا
تكلمنا في ذلك واما عدم المنافي فلان المنافي ليس الا المدح او الذم وهو غير صالح للمانعية
من العموم فانه لا استبعاد في ارادة العموم مع ارادة المدح او الذم قال الشافعي هذا اللفظ
ليس المقصود منه العموم وانما سيق لقصد المبالغة في الحث على الطاعة او الزجر عن المعصية
فلا يلزم التعميم والجواب ان المبالغة مع التعميم لوجود المقتضي قال التخصيص
قصر العام على بعض مسمياته ابو الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واراد ما يتناوله
بتقدير عدم المخصص كقولهم خص العام وقيل تعريف ان العموم للخصوص واورد الدور
وبحسب ان المراد في الحد التخصيص اللغوي ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن
عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين المعهودين وضماير الجمع فلا يستقيم تخصيص
الا فيما يستقيم توكيده بكل اقول لما فرغ من البحث عن العموم واحكامه شرع
في البحث عن الخصوص وقبل ذلك شرع في تعريف التخصيص وقد حده المصنف بانه قصر
العام على بعض مسمياته وعليه ماخذان لفظيان الاول انه يخرج عنه الاخراج
من اسماء العدد على سبيل كقولك الزم هولاء العشرة الا زيدا فان هذا تخصيص مع انه
ليس بقصر للعام ضرورة ان اسماء العدد ليست من الفاظ العموم عند الشافعي وقوله على
بعض مسمياته يشعر بان كل فرد من افراد العموم مسمى بالعموم وهو فاسد وقد عرفه
ابو الحسين بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه اي عن الخطاب واراد ما يتناوله بتقدير
عدم المخصص والا لزم انه اذا وجد المخصص كما يقولون خص العام فان مرادهم انه اخرج بعض
ما يتناوله بتقدير عدم المخصص لا انه مع وجود المخصص لا يخرج الا شاعند ارباب
الاشارة الى الخصوص ولان الخطاب عندهم يحمل على اعلى ما يحتمله اللفظ فلا يتصور

فيه الاخراج واما عند ارباب الاشتراك فلان العام اللفظ المشترك في بعض
محامله ليس باخراج لبعض ما ساوله الخطاب بل هو استعمال اللفظ في بعض محامله دون
بعض واما عند القائلين بالعموم فلان اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز
في الخصوص فان لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على محامله من غير اخراج
وان قام وجب حمله على المجاز اعني الخصوص لا الاخراج ح وظهر ان قولهم ان العام المخصوص مجاز
بناء على تفسيرات الخصوص لا بمعنى الاخراج على ما ذكره المصنف وقد عرفه قوم بانه تعريف ان العموم
للخصوص واورد عليهم لزوم الدور وما عنه واعنه بان المذكور في الحد اللغوي والمحدود هو
الصناعي واعلم ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض افراده ما يساوله وان لم يكن عاما
كما يطلق على العام لتعدده وتكثره كقولنا عشرة وقولنا المسلمون لقوم معهودين وضمائر الجمع
للمعهودين ايضا وهو اشارة الى ما ذكرناه اذ كلا واعلم ان التخصيص غير صالح لكل لفظ بل انما
يصح فيما يدخله الشمول والعموم وهو كل ما يصح توكيده بكل سواء كان ذلك حكما اولفظا
لان التخصيص صرف اللفظ من العموم الى الخصوص وما لا شمول له ولا يتصور فيه هذا الصرف
قال مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ اقول اتفق القائلون بالعموم على صحة
التخصيص الا عند شذوذ منهم حتى ان بعض الناس تمادى وقال كل عام قد دخله التخصيص
الا قوله وهو بكل شيء عليم حجة الجمهور الوقوع فان قوله تع وهو على كل شيء قدير مخصوص
وكذلك قوله واوتيت من كل شيء وغير ذلك احتج الا قلون بان التخصيص في الخبر يوجب
الكذب وفي الامر يوجب البدا والجواب انه مع احتمال التخصيص ووجود الدليل
لا ايجاب لما ذكرتم كما في المجاز قال مسئلة الاكثر انه لابد في التخصيص من بقاء جمع يقرب
من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان وقيل واحد والمختار انه بالاستثناء والبدل
يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز
الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة وبالمنفصل غير المحصور او العدد
الكثير

الكثير المذهب الاول لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذلك
اكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل او اكل وفسره بثلثة القائل بالتثنية او ثلثة ما قيل في
الجمع ورد بان الجمع ليس بعام القائل بالواحد الذين قال لهم الناس الآية اجيب بانه مخصوص بالاستثناء
ونحو قالوا وانا له لحافظون وليس محل النزاع قالوا لو امتنع لكان لتخصيصه وذلك
يمنع الجمع واجيب بان الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا قال الذين قال لهم الناس واريد
نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا صح اكلت
الخبز وشربت الماء لما قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي
فليس من العموم والخصوص في شيء اقول اختلف الناس ان التخصيص هل له نهاية لا يجوز
التعدي عنها بعد اتفاقهم على انه لا يجوز التخصيص عند كل شيء من العام شيء ام لا فقال ابو الحسين
انه لابد في جميع الفاظ العموم المخصوصة من كثرة تراد منها ولا يجوز انتهاؤها الى الواحد الا
على سبيل التعظيم مجازا ومنهم القفال انه يجوز الانتهاء الى ثلثة لا اقل وذهب اخرون الى
انه يكفي بالاثنين وقيل بالواحد واختار المصنف ان التخصيص بالاستثناء والبدل يجوز الى
الواحد والتخصيص بالمتصل غيرهما كالصفة يجوز الى اثنين وكذلك التخصيص بالمنفصل في العام
المحصور كما تقول القائل قتلت كل زنديق وكانوا ثلثة وقيل اثنين واما غير المحصور فاوجب
بقاء عدد مشتمل على اكثر تعريف مدلول العام واحتج على الدعوى الاخيرة بالاستعمال
فان من قال قتلت كل من في المدينة وكان قد قتل ثلثة عده الناس لاغيا وكذلك اذا قال اكلت
كل رمانة وكذلك لو قال من دخل داري او من اكل وفسره بثلثة وانما عده الناس من قبيل
اللغو لكون اللفظ الدال على العام لا يصح استعماله فيه فلو جاز التخصيص الى حيث يبقى العام
الى ثلثة وغيرها من الاعداد التي لا تدل العام منها لكان التخصيص يخرج اللفظ عن حقيقته
ويوجب الغاء العام والقائل بالمقدم مثله احتج من قال بانه يجوز التخصيص الى اثنين
ومن قال يجوز الى ثلثة بما ذكرناه في الجمع من انه يصح استعمال الجمع في الاثنين او في الثلثة على الخلاف

والجواب ان الجمع من هذا الباب فان صيغ الجمع المنكرة ليست عامة ولا يلزم استعمالها
في الاستغراق مثلا استعمال صيغ العموم فيهما واحتج من قال يجوز الى الواحد بوجوه
احدها ان من قال لغيره اكرم الناس الا الجهال وجب اكرام من علا الجهال وان كان واحدا
ولولا ان لفظ الناس يتناوله والا لما وجب الاكرام والجواب ان هذا مخصوص بالاستثنا
وكون انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ذكر صيغة العام مع ان المراد منها الخاص والجواب انه هذا محمول
على التعظيم وليس ذلك محل النزاع الثالث لو امتنع ذلك لكان انما امتنع لكون العام قد خص
وذلك لا يجوز لانه مجاز بعد التخصيص لان ذلك لو كان مانعا في الواحد لكان مانعا في
كل تخصيص سواء كان الباقي عددا كثيرا او لا حيث ان التخصيص يصير العام مجازا ولما
كان ذلك باطلا فالمانع ولهذا ما ذكرتم والجواب ان المسوغ انما هو تخصيص خاص
وهو التخصيص بحيث ينتهي الى الواحد لا مطلق التخصيص والفرق ما تقدم الرابع قوله تع
الذين قال لهم الناس وان المراد الناس نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا لاجل القرينة
والجواب ان الناس ليس للعموم للقرينة وانما هو للعهد فلا يرد نقضا الخامس
الاستعمال فان من قال اكلت الخبز وشربت الماء صح استعماله فيما اذا اكل او شرب اقل
ماكول او مشروب والجواب ان المراد من الخبز والماء البعض المطابق للمعهود الذهني
وهو حقيقة الخبز والماء من حيث هما هما فليس من العموم والخصوص لانها مقابلة لها
لكنها تعذر وجود الماهية في الخارج بدون فرد من افرادها حمل على ذلك البعض لضرورة
الوصف فاللام للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله لما للمعهود الخارجي لاشتراكهما
في عدم الاستغراق وافترقا لكون المعهود الخارجي بعضا لا يقبل الشركة والمطابق للمعهود
الذهني قابلها قال المخصص متصل ومنفصل المتصل الاستثنا المتصل والشرط
والصفة والغاية وبدل البعض و الاستثنا في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة
قيل

قيل متواطي وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم آخر له مخالفة
بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولا ان المتصل اظهر فحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا عند
تعذره ومن ثم قالوا في له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة ثوب اقول
الدليل المخصص للعموم على قسمين متصل ومنفصل فالمتصل اربعة في المشهور احدها الاستثنا
المتصل لقولك قام القوم الا زيدا الثاني التخصيص بالشرط لقولك اكرم القوم ان قاموا
الثالث التخصيص بالصفة لقولك اكرم العلما الرابع التخصيص بالغاية لقولك اكرم الناس
الى وقت كذا وزاد المصنف قسما خامسا وهو بدل البعض من الكل لقولك قام القوم ثلثهم
اما الاستثنا المنقطع فقد قيل انه حقيقة لانه مستعمل فيه والاصل الحقيقة
وقيل انه مجاز لان الاستثنا ان اطلق فهم منه المتصل ولان الاستثنا مأخوذ من الثني
ولا يتحقق الا في المتصل والقايلون بالاول ذهب قوم منهم الى ان الاستثنا مقول بالتواطي
على المتصل وعلى المنقطع دفعا للاشتراك وذهب آخرون الى انه مشترك بينهما اشتراكا
لفظيا لان المتصل اخراج والمنقطع مخصص كالمخالفة من غير اخراج فلا اشتراك معنويا
الا عن سهو هذا قول ابن الحاجب انه لا بد لصحة الاستثنا المنقطع من مخالفة اما في
نفي الحكم لقولنا ما جاني زيد الا عمرا او في ان المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه ما مع
المستثنى منه لقولك ما زاد الا ما نقص ولا نفع الا ما ضر ولا شك في ان الاستثنا
المتصل اظهر من المنقطع فلاجل ذلك ذهب فقهاء الامصار ان حمل الاستثنا على المتصل
كان في قول القائل له عندي مائة الا درهما فان ذلك يقتضي الاقرار بتسعة وتسعين درهما
اللهم الا اذا تعذر حمله على المتصل ولاجل هذا اتفقوا على ان من قال له عندي
مائة درهم الا ثوبا المراد منه الا قيمة الثوب من الدراهم فتاولوا المنقطع
وردوه الى المتصل لظهوره قال واما حد فعلى التواطي ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى المجاز او الاشتراك لا يجمعان في حد

فقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقال
الغزالي قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد
على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد وابدل الاول
وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه
دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واورد على طرده قام
القوم لا زيد وعلى عكسه جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلول كل استثناء متصل مراد
بالاول والاحتراز بالشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها اقول ———
اختلفوا في حد الاستثناء فقال القائلون بالتواطؤ انه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة
واخواتها وانما قيد بالا بكونها غير الصفة لانه قد يراد المعنى غير صفة فحينئذ لا يكون استثناء
بل يكون وصفا فتخصيص العام بذلك تخصيص العام بالصفة لا بالاستثناء والقائلون بعدم واحد
الاشتراك او المجاز ولا يجمعان في حد لانهما حقيقتان مختلفتان والقائلون بالحقيقة لا يجمع
في حد واحد بل ينبغي حد كل واحد منهما اما المنقطع فحده انه ما دل على مخالفة بالا
غير صفة واخواتها من غير اخراج شيء من الاول وهذا الاخير يخرج المتصل واما المتصل
فقد حده الغزالي بانه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول
الاول قال وانما قلنا قول احترازا عن التخصيص لانه قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل
وقلنا ذو صيغ احترازا عن قول القائل رأيت القوم ولم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات
الاستثناء واورد على طرده التخصيص بالوصف والشرط بالذي لان الوصف مطلقا لا يكون
ذا صيغ مخصوصة محصورة والغاية وقولنا قام القوم ولم يقم زيد لان هذه الالفاظ صيغ
مخصوصة محصورة تدل على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وليس باستثناء والاول غير وارد
لانا لا نجد بالحصر ان المذكور به غير مراد بالاول والمخصص بالشرط والصفة غير مذكور
فلا يكون داخلا تحت الحد ولا يرد ان نقضا واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه استثناء وليس
ذا

مختلفة

ذا صيغ مخصوصة وقيل في حده انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير
مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقولنا لفظ جنس وقولنا متصل بجملة احتراز
عن المخصصات المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن قولنا قام القوم ولم يقم زيد
وقولنا دال احتراز عن المهمل وقولنا على ان مدلوله اراد به مدلولا جزئيا كمدلول زيد في قولنا
جاء القوم الا زيدا وقولنا غير مراد بما اتصل به يعني بالعموم احتراز عن الاسماء المؤكدة والتابعة
كقولنا قام القوم العلماء كلهم وباقي الحد ظاهر ويرد على طرده قام القوم لا زيد فانه ليس
باستثناء مع صدق الحد عليه وعلى العكس جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة وارد على العكس ايضا
ان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول على المذهب الصحيح في الاستثناء والاحتراز عن
الشرط والصفة وهم لما بينا من عدم دخولها في الاول وهو والاولى ان يقال في حده انه
اخراج بالا واخواتها فالاخراج جنس والتقييد بالا واخواتها يميزه عن غيره ٥
قال ——— وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء فالاكثر المراد بعشرة في قولك عشرة
الا ثلثة سبعة والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة
كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد
بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان
من قال اشتريت الجارية الا نصفها وغرضه لم يرد استثناء نصفها من نصفها وانه كان يلزم ولانه يتسلسل
التسلسل ولانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها وللاجماع العربية على انه لاخراج بعض من كل
ولابطال النصوص للعلم بانا نسقط الخارج فنعلم ان المسند اليه ما بقي والثاني كذلك
للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف
ولامتناع اعادة الضمير على جزء الاسم في الا نصفها وللاجماع العربية الى اخره اقول ———
اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء في قولهم عندي عشرة الا ثلثة بعد اتفاقهم
على انه الذي يلزم المقر سبعة فقال قوم ان لفظ العشرة ههنا المراد بها سبعة

والا فهنه دالة على ان المتكلم استعمل لفظة العشرة في السبعة كسائر المخصصات
لا يعني ان العشرة مع الاستثناء موضوعة للسبعة وقال القاضي ان للسبعة لفظين
احدهما سبعة والاخر عشرة الا ثلثة وذلك كاسمين مفرد ومركب وقال قوم ان
المراد بعشرة عشرة باجمعها والاسناد انما هو بعد الاخراج فالاسناد
الى سبعة واليه ذهب المصنف واستدل بابطال القولين على صحة مذهبه اما ابطال
الاول فمن وجوه الاول ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها او الا ثلثها وغيرهما لو كان
المراد بالجارية ما بعد الاستثناء وهو النصف لكان قد استثنى النصف من النصف
وهو محال الثاني انه كان يلزم التسلسل لانه لو قال له عندي هذه الجارية الا نصفها
لو كان المراد بالجارية النصف لكان الاستثناء النصف وهو بعد من كلامه له عندي نصف
الجارية الا نصفها فيكون قد استثنى نصف النصف وهكذا الى ما لا يتناهى الثالث
انا نقطع بان قولنا الا نصفها الضمير فيه عائد الى الجارية بكمالها لا الى ابعاضها الرابع
اجمع اهل العربية على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل فلو كانت الجارية
موضوعة لنصفها لكان الاستثناء اخراج بعض من بعض ويؤدي ذلك الى ان
الاستثناء من غير الجنس الخامس يلزم ابطال نصوصية الالفاظ الناصة
والمثالي ظ انفاقا وبيان الشرطية حكمهم ان المراد من العشرة السبعة مع كون العشرة
نصا في مدلولها وهذا الالزام مشترك لان المصنف يحكم بان المراد من المشركين بعد
الحكم الاسناد في قولك اقتلوا المشركين الا اهل الذمة هو غير اهل الذمة مع كونه نصا
في الجميع السادس انا نعلم قطعا انا نسقط الخارج فنعلم ان المسند اليه ما بقي فوجب
ان يكون اللفظ بعد الاستثناء غير خارج عن موضوعه والا لكان اذا اسقط المستثنى
لم يبق شيء واما ابطال الثاني فمن وجوه الاول انه خارج عن قانون اللغة لانه لم يوضع
فيها لفظ مركب من الفاظ الثاني انه لم يعهد في اللغة لفظ مركب من ثلثة الفاظ
ويعب

ويعرب الاول منها وهو العشرة مثلا مع عدم الاضافة الثالث انه يمتنع اعادة
الضمير على جزء الاسم في مثل قولك له عندي هذه الجارية الا نصفها فلو كان المراد
بالجارية نصفها الرابع اجماع العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل
مال قال الاولون لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة
متعين واجيب بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا
لو كان المراد العشرة لامتنع من الصادق مثل قوله الا خمسين عاما واجيب بما تقدم
القاضي الا بطل ان يكون عشرة وبطل ان يكون سبعة تعين ان يكون الجميع للسبعة واجيب
بما تقدم فتبين ان الاستثناء على قول القاضي ليس تخصيص وعلى الاكثر تخصيص
وعلى المختار يحتمل الامرين واعلم انه لا شك ان من المعلوم ان المراد ليس عشرة
بكمالها فانا نعلم انه ما اقر الا بسبعة فيتعين ان يكون المراد بالعشرة السبعة والجواب
ان المراد ما لا اقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان
المراد عشرة لامتنع من الصادق الاستثناء والتالي باطل فان الله تعالى قال فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما وبيان الشرطية ان الاخراج بعد الحكم بالجميع يناقض والجواب ما تقدم
من الاسناد بعد الاخراج قال القاضي انا بطل ان يكون المراد عشرة وبطل ان يكون
المراد بلفظ العشرة سبعة تعين ان يكون الجميع اعني العشرة مع الاستثناء للسبعة
والجواب بما مضى وظهر من هذا ان الاستثناء على قول القاضي ليس تخصيصا لانه جعل
الاستثناء والمستثنى منه لفظا واحدا دالا على ما بقي من افراد العشرة وعلى
الاكثر انه تخصيص لانه قصر العام على بعض مسمياته وعلى ما اختاره المصنف يحتمل الامرين
ووجه احتمال الامرين ان العشرة باعتبار الافراد ان يكون عامة اذا رادها فكان
الاستثناء تخصيصا وباعتبار ان الاسناد بعد الاخراج لا يكون عاما قال مسئلة
شرط الاستثناء الاتصال لفظا او ما في حكمه كقطعه لتنفس او سعال او نحوه وعن ابن عباس

نعم وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية لفظا وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه وقيل يصح
في القرآن خاصة لنا لو صح لم يقل فليكفر عن يمينه معينا لان الاستثناء اسهل
ولكان جميع الاقرارات والطلاق والعتق وايضا فانه يؤدي الى ان لا يعلم صدق ولا
كذب قالوا قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعد ان شاء الله قلنا يحمل على
السكوت العارض لما تقدم قالوا سأله اليهود عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم
فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
فقال ان شاء الله قلنا يحمل على افعل ان شاء الله وقول ابن عباس مؤول بما تقدم او نعني
المأمور به قوله اتفق المحققون على ان شرط الاستثناء الاتصال لفظا او حكما
كالقاطع لسعال او تنفس او ما يشبههما ونقل عن ابن عباس جواز الانفصال الى شهر
وقال اصحاب مالك يجوز بالنية لفظا اي يجوز تأخير الاستثناء لفظا مع اضمار الاستثناء متصلا
بالمستثنى منه ويكون المتكلم مدينا فيما بينه وبين الله لان الاستثناء بمعنى التخصيص
وعلى هذا احتمل قول ابن عباس لقربه من الحق وقيل يصح في القرآن الاستثناء المنفصل
واحتج المصنف بانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليكفر
عن يمينه وليأت الذي هو خير وجه الاستدلال انه عليه السلام ارشد المكلف الى حل ايمانهم
لمصالحهم بالتكفير ولو جاز الاستثناء المتأخر لكان ارشاده اليه اولى لانه اسهل الطريقين
وايضا كان يلزم ابطال جميع الاقرارات والطلاق والعتق فان القائل الاول لزيد عندي
عشرة ثم لبث شهرا فقال الا واحدا لو صح منه لم يستقر شيء من الاحكام الشرعية وايضا
يؤدي الى عدم العلم بالصدق والكذب اذ من اخبر بان كل الناس قاموا لو كان العلم بعضهم
لو كذب لكان له ان يقول انني عازم على الاستثناء احتج المخالف بان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاغزون
قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله تعالى والجواب ان السكوت يجوز ان يكون لعارض فلا ينفع في
المطلوب قالوا سأله اليهود عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم فانقطع عنه الوحي

بضعة عشر

بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان
شاء الله والجواب ان الاستثناء بالمشيئة انما عاد الى العزم على الفعل كانه قال
افعل ان شاء الله وايضا ابن عباس كان من فصحاء العرب وهو ترجمان القرآن وقد قال بالمنفصل
والجواب ان قوله متأول بما تقدم من جواز نية الاستثناء وانفصاله لفظا او انه متأول
بالمأمور به ويعني به الاستثناء بمشيئة الله تعالى وهذا انما يرد على تقدير ان يقول ان الاستثناء
بالمشيئة يجوز فيه الانفصال والقصة التي ذكرها قد بينا انها غير دالة على المطلوب
قال مسألة الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق والاكثر على جواز المساوي
والاكثر وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال بعضهم والقاضي ايضا بمنعه في الاكثر خاصة
وقيل ان كان العدد صريحا لنا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
والغاوون اكثر بدليل وما اكثر الناس فالمساوي اولى وايضا كلكم جائع الا من اطعمته
وايضا فان فقهاء الامصار على انه لو قال عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا ظهوره
لما اتفقوا عليه قالوا الاقل يقتضي الدليل منعه الى آخره والجواب بالمنع ان الاسناد بعد الاخراج
ولو سلم فالدليل متبع قالوا عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم مستقبح لكن واجيب
بان استقباحه للتطويل كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين اقول اتفق الناس
على ان الاستثناء المستغرق للمستثنى منه باطل كقول القائل له علي عشرة الا عشرة
واختلفوا في جواز الاستثناء المساوي وفي الاكثر فالاكثر على جوازه والقاضي والحنابلة
منعوهما كقوله له عندي عشرة الا خمسة وذهب بعضهم الى انه يمتنع الاستثناء في الاكثر
خاصة وجوز في المساوي وهو قول القاضي ايضا كقوله له عندي عشرة الا تسعة
وذهب بعض من اهل اللغة الى استقباح الاستثناء من العدد الصريح فمنع من قوله له عندي
مائة الا تسعة وتسعين وجوز خذ الدراهم الا الكيس العلاني وان كان الاكثر وذهب قوم
الى المنع من استثناء العدد الصحيح كقوله له عندي مائة الا عشرة وجوز الا عشرة واستدل

المصنف على جواز الاستثناء مطلقا بوجوه الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين استثنى الغاوين من العباد والغاوين اكثر بدليل
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واذا جاز استثناء الاكثر فاستثناء المساوي
اولى الثاني اذا قال الانسان لجماعة اطعمهم كلكم جائع الا من اطعمته صح
الاستثناء مع ان الاستثناء اكثر الثالث اجمع الفقهاء على ان من قال له عندي عشرة
الا تسعة انه يلزمه واحد ولولا ان جواز الاستثناء ظاهر والا لما كان احتج
من قال باستثناء الاقل ان الدليل يمنع من جواز الاستثناء فانه اذا اقر بعشرة ثم استثنى
يكون جاحدا لما اقر به فلا يكون مسموعا الا انا جوزناه في الاقل لمعنى مفقود في
الاكثر وهو ان الاقل قليل الخطور بالبال فربما اقر المقر ثم استدرك ما نسيه و
من الاقل فاستثنى اما الاكثر فليس كذلك والجواب المنع من ذلك فانا لا نسلم
الاسناد قبل الاسناد الى الجملة باسرها ولو سلم انه على خلاف الاصل لكن قد يصار الى
خلاف الاصل لوجود الدليل وههنا موجود وهي الدلائل الثلث التي ذكرناها اولا والدليل والدليل صح
متبع وايضا فان من قال له عندي عشرة الا تسعة ونصفا وثلثا مستقبح ولا علة
لذلك الا لكونه استثناء الاكثر والجواب الاستقباح لا يمنع من الصحة كمن قال
له عندي عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين فانه مستقبح ومع ذلك فهو صحيح
اجماعا مسئلة الاستثناء بعد جمل بالواو والشافعية للجميع والحنفية للاخيرة الى الاخيرة
والقاضي والغزالي بالوقف والشريف بالاشتراك ابو الحسين ان تبين الاضراب
عن الاولى فللاخيرة مثل ان يختلفا اسما ونوعا وليس الثاني ضميرا وحكما غير مشتركين نوعا م
في غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيرة وان الاتصال للجميع والا فالوقف
الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات قالوا لو قال
والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع واجيب بانه شرط فان الحق
فقياس

فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط متقدم تقديرا وان سلم فلقرينة الاتصال وهي اليمين على
الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا قلنا عند قرينة الاتصال ولو سلم فللطول مع امكان
الا كذا من الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا صالح حقيقة لا يوجب ظهوره فيه
كالجمع المنكر قالوا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع قلنا مفردات وايضا
فللاستقامة اقول اختلف الناس في الاستثناء عقيب الجمل المعطوف بعضها
على بعض فذهب الشافعية الى ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل المذكورة وذهب الحنفية
الى انه يرجع الى الجملة الاخيرة ووقف القاضي ابو بكر والغزالي وذهب السيد المرتضى الى الاشتراك
وقال ابو الحسين ان تبين اضراب المتكلم فقد اضرب عن الجملة الاولى الى الاخيرة فالاستثناء
مختص بالاخيرة وذلك بان يكون الجملتان مختلفتين بالنوع والاسم كقوله اكرم العلماء وبنو تميم
كرماء الا العراقيين او الجملتان اتحدتا نوعا واختلفتا اسما وحكما كقوله اكرم بني تميم يكون م
وجالس بني ربيعة الا الجهال او يكون الجملتان اتحدتا نوعا وحكما واختلفتا بالاسم
كقوله اكرم بني تميم واكرم بني ربيعة الا الجهال ورابعها ان يتحدا نوعا ويشتركا اسما
ويكون الثاني غير ضمير الاول ويختلفا حكما مع عدم اشتراكهما في الغرض كما اذا قال اكرم
بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال وان لم يكن على احد هذه الانحاء كان الاستثناء
عائدا الى الجميع وذلك بان يتحد الجملتان نوعا واسما الا ان الجملتين قد اشتركا
في الغاية كقوله اكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال فان الاستثناء عائد الى الجملتين
لان الغرض منهما الاعظام فاستثناء الطوال من النوع الثاني عن الاعظام سوى اخراجهم منهما خ
عن النوع الاول او يتحد الجملتان بالنوع ويختلفان بالحكم واسم الاولى ضمير في الثانية
كقوله اكرم بني تميم واستأجرهم الا الطوال او بالعكس كقوله اكرم وجالس بني تميم الا الطوال
واختار المصنف ان المتكلم ان ظهر منه انقطاع الجملة الاخيرة عن الاولى كان الاستثناء
راجعا الى الاخيرة وان ظهر منه اتصالهما كان الاستثناء راجعا اليهما وان لم يظهر فالوقف

واستدل الشافعية بوجوه الاول العطف يصير المتعدد في حكم المفرد فان من قال رأيت
بكر بن وائل وبكر بن سعد وبكر بن ربيعة ثم قال رأيت البكرين كان الثاني كالاول في الافادة
مع افراد الثاني وتعدد الاول واذا كان العطف يصير المتعدد كالمفرد ولا اشكال انه لو
استثنى من الثاني الا الذين ربعه رجع الاستثناء الى جميع المذكورين فكذلك الاستثناء من
المتعدد والجواب ان العطف يصير المتعدد كالواحد في المفردات اما في الجمل فلا الثاني
الاستثناء بالمشية عائد الى الجمل باسرها فالاستثناء بغيرها كذلك كما من قال والله لا كلمت
ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع اتفاقا فكذلك في غيرها كالقياس والجامع عدم
استقلال كل واحد منهما والجواب ان هذا في الحقيقة ليس باستثناء بل هو شرط فان
الحق الاستثناء به فقياس في اللغة باطل وان سلم جوازه الا ان الفرق واقع وهو قيام الفارق
لا تمام القياس وبيان الفرق ان الشرط وان تأخر في اللفظ الا انه متقدم في المعنى وان سلم
عدم الفرق الا ان الاستثناء هاهنا انما عاد الى الجمل باسرها لان المشية متصلة بالاولى
فان المفهوم من ذلك ان اليمين وقعت على الجميع وليس الكلام في الجمل التي يفهم منها
الاتصال الثالث ان الحاجة قد تدعو الى الاستثناء عن الجمل المتعاقبة ولو كرر
الاستثناء في كل جملة لعد المتكلم مستهجنا فلم يبق الا تعقيب الكل بواحد والجواب انه
انما يعد مستهجنا اذا كانت هناك قرينة دالة على الاتصال اما مع عدمها فلا وان
سلم فانما يعد مستهجنا لطول الكلام مع امكان عدم التطويل فانه لو قال الا كذا من جميع
الجمل المتعاقبة لما كان طويلا الرابع ان الاستثناء يصح عوده الى الجميع وعوده الى البعض تحكم
وذلك كالعام والجواب نسلم انه صالح لكن لا نسلم انه ظاهر فيه وذلك كالجمع المنكر فانه
صالح للجمع وليس ظاهرا فيه الخامس لو قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء استثناء آخر
عائدا الى الجميع والا لزم الاكثر من الاقل واذا كان كذلك هاهنا فكذلك في كل جملة ٢
لعدم الاشتراك والجواب ان الاستثناء هاهنا من مفردين لا من جملتين وليس
النزاع

النزاع فيه لوقوع الفرق بينهما ان العطف يصير المفردات في حكم الواحد سلمنا لكنا انما رجحنا
العود الى الجميع لصحة الاستثناء خلاف ما ذكرنا من الجمل فانه لو عاد الى الاخير لم يلزم
منه فساد قالوا المخصص آية القذف لم يرجع الى الجلد اتفاقا قلنا لدليل وهو حق الآدمي
ولذلك عاد الى غيره قالوا على عشرة الا اربعة الا اثنين للاخير ولنا ان العطف
وايضا مفردات وايضا للتبعيد فكان الاقرب اولى ولو تعذر تعين الاول مثل عشرة الا اثنين لتعذر
الا اثنين قالوا الثانية حائلة كالسكوت قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الاولى يقين
والرفع مشكوك قلنا لا نعين مع الجواز للجميع وايضا فالاخيرة كذلك للحيلولة بدليل قالوا انما رجع
لعدم استقلاله فيتقيد بما قبله وكل يليه فلو المحقق قلنا يجوز ان يكون وضعه للجميع قالوا
فام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته او لرفع الاحتمال قالوا
صح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك اقول
احتج المخصص برجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة وهم الحنفية بوجوه الاول آية القذف
لم يرجع فيها الاستثناء الى جميع الجمل المتقدمة اتفاقا فانه لا يرجع الى الجلد فان التائب لا يسقط
عنه بتوبته الجلد وان لم يرجع فيها دل على انه غير راجع في الوضع الى الجميع والجواب ان
الاستثناء هاهنا انما لم يرجع الى الجلد لعدم مناسبة مختص بها فان التوبة انما تسقط
حقوق الله والجلد من حقوق الآدميين فلا يسقط بالتوبة كما نص عليه ولولا
ذلك لعاد الى بعض الجمل دون الباقي ولا يضر هذا قلنا انه عائد الى غير الجلد من جميع المذكور
قبل والثاني انه لو قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الاستثناء الاخير الى
الاستثناء الاول خاصة فكذلك في الجمل المتعاقبة والجواب ليس هاهنا عطف جملة على
اخرى والنزاع انما وقع فيه وايضا الاستثناء هاهنا من مفردات لا من جمل والعرف واقع
وايضا انما وقع الاستثناء هاهنا الى الاخيرة لتعذر عوده الى الجميع لانه لو عاد الى العشرة
والاربعة لزم التناقض لانه ان قال لم يعد الى العشرة وحدها لانه يكون عائدا الى الابعد

مع صحة عوده الى الاقرب ومهو باطل اتفاقا ولو بعذر عوده الى الاقرب لوجب العود الى الاول
وحده لقوله له على عشرة الا اربعة الا اثنين فان الاستثناء الثاني لا يصح عوده الى الاستثناء
الاول ولا الى المستثنى منه والاستثناء الاول انما يعود الى المستثنى منه لاجل التعذر الثالث
الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء والجملة الاولى فكانت قاطعة من العود الى الاولى كالسكوت
والجواب انا لا نسلم ذلك فان الجمل ههنا بمثابة جملة واحدة الرابع ان حكم الجملة الاولى
حاصل بنفسه والرفع بعود الاستثناء اليه مشكوك فيه فلا يرفعه فوجب عدم عوده اليه
مما يختص بالاخيرة والجواب لا نفس مع جواز العود اليه وايضا فالجملة الاخيرة كذلك لانه
يجوز ان يعود الى الاولى بدليل كما مثلنا في قوله له على عشرة الا اربعة الا ثلثة وكان يجب ان لا يعود
اليها وذلك باطل اتفاقا الخامس الاستثناء لا يتم بنفسه فلاجل ذلك اوجبنا عوده
الى ما تقدم مع مخالفته للاصل وانما النفي بالجملة الواحدة لعدم الحاجة بها كان الباقي في الجمل
على اصله من عدم عوده اليها واذا وجب عوده الى الواحدة عاد الى الاخيرة لانه هو المتحقق
والجواب لا نسلم دفع الحاجة بالواحدة وانما يصح ذلك لو لم يكن وضع الاستثناء للعود الى
الجميع اما اذا كان كذلك فلا واذا كان كذلك فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون موضوعا للعود
الى الجميع فلا تندفع الحاجة بالواحدة كما اذا قام الدليل على عوده الى الجميع فانه يعود اليه
اجماعا لعدم اندفاع الحاجة الى البعض حينئذ واحتج الشريف المرتضى بوجهين الاول
انه يحسن الاستفهام في ان الاستثناء هل هو عائد الى الجميع او الى البعض والاستفهام
انما يكون للاشتراك والجواب يجوز ان يكون السؤال للجهل بحقيقته اي بعدم المعرفة
بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا وبعد بان يكون عالما بالمدلول الحقيقي والمجازي جاز
ان يكون الاستفهام لحصول اليقين برفع الاحتمال وان تعدد الثاني صح الاطلاق
في الرجوع الى الكل والى البعض والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان الاصل عدم الاشتراك
واذا

واذا تعارضا وجب القول بالمجاز لانه اولى لما تقدم مسئلة الاستثناء من الاثبات
نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل وايضا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله توحيدا والواو
لو كان للزم من لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجردهما قلنا ليس
من جهة العلم والصلوة ولو اختار بتقدير لا صلوة بطهور اطرد وان اختار لا صلوة تثبت
بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط وانما الاشكال في المنفي الاعم في مثله وفي مثل
ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة واجيب بامرين احدهما ان الغرض
المبالغة بذلك والاخر انه اكثرها والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ فهو متصل لغة
اما قول اصول الناس على ان المستثنى من الاثبات نفي والاكثر على العكس وابو حنيفة
منهم لكنه جعل هناك واسطة بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات وهو عدم الحكم والاستثناء
من الحكم بالنفي لا يستلزم الحكم بالاثبات لانه اخص وهو في غاية القوة واحتج الاكثر بالنقل
وبانه لو لا ذلك لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واحتج
بانه يلزم من قولنا لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجرد ثبوت
الحيوة والطهور كاستلزام قولنا لا عالم الا زيد ثبوت كونه عالما وليس كذلك قطعا والجواب
ان الاستثناء ههنا ليس من العلم والصلوة ولو كان لكان الاستثناء منقطعا فانه لا بد
من صرفه عن حقيقته فاما ان يكون التقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علما بحيوة
ولا يلزم المطلوب وهو ان الاستثناء من النفي اثبات على الاطراد ولا ينتقض الحكم
حينئذ نقضا لان معناه على اطراد مع انه لا يحصل الصلوة بمجرد الطهور واما ان يكون التقدير
لا صلوة تثبت بوجه الا بطهور فلا يلزم كما ذكره البعض ايضا لان معناه على ما قلناه
هو ان الطهور شرط الصلوة حتى كان الحديث انما سيق لبيان شرطية الطهور للصلوة ولا
يلزم من حصول الشرط حصول المشروط ثم ان المصنف بعد الجواب عن اشكالهم في الاستثناء
استشكل ما هو اصعب من هذا وهو المنفي الاعم في مثل هذه الصورة ومثل قولك

ما زيد الا قائم فان التقدير في الاول ان الصلوة لا صفة لها من الصفات المعتبرة في كونها صلوة
شرعية الا الطهارة وفي الثاني ان زيدا لا صفة له من الصفات المعتبرة في كونه زيدا الا القيام
ووجه الاشكال انه يلزم من عدم الطهارة نفي جميع الصفات المعتبرة في كونها صلوة وهو
غير مستقيم لجواز اجتماع اكثر الصفات المعتبرة في كونها صلوة كاستقبال القبلة وستر العورة
وغيرهما مع عدم الطهارة وكذا يلزم من عدم القيام نفي جميع الصفات المعتبرة في زيد
وبطلانه ظاهر وكذا يرد هذا الاشكال في قولنا لا علم الا بالحيوة ضرورة انتفاء جميع الصفات في مثلهم
المعتبرة في العلم عند انتفاء الحيوة فيكون الضمير في قوله راجعا الى قوله لا صلوة الا بطهور
واجاب المصنف بامرين الاول ان القصد ههنا تعميم النفي المبالغة كان قائلا قال ما زيد
عالما فقيل ما زيد الا عالم الثاني ان هذا من القصر اعني الطهور وصفة القيام اكثر الصفات
المعتبرة وليس المراد ان لا صفة لها غيرهما ولما كان هذا الاشكال انما يتاتى على تقدير كون
الاستثناء متصلا لاحتياج الى تقدير مستثنى منه عام كما ذكره لا على تقدير كونه منقطعا لعدم
الاحتياج اليه اشار الى ان منع كونه متصلا لجواز كونه منقطعا سارع الى استبعاد بان
الاستثناء ههنا مفرغ والاستثناء المفرغ متصل قطعا لانه من تمام الكلام وشرط
الشرط ما الاستثناء المنقطع ان ياتي بعد تمام الكلام قال التخصيص بالشرط الغزالي ما لا يوجد
ما يتوقف المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يتوقف تاثير المؤثر
عليه وورد عكسه الحيوة في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية
اقول لما فرغ من التخصيص بالاستثناء شرع في بيان التخصيص بالشرط وقبل ذلك اخذ تعريف
الشرط وقد ذكروا في تعريفه اقوالا قال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد
عنده والاعتراض انه هذا دور فان المشروط لا يعرف الا بالشرط فلو عرف الشرط به
لزم الدور وايضا فان هذا ينتقض طردا بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب الا عند وجوده
ولا يلزم ان يوجد عنده وثانيها قال بعض الشارحين انه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منتقض
عكسا

عكسا بالحيوة لواجب الوجود فانها شرط في وجود علم الله تعالى مع انه لا تاثير هناك والاولى
ان يقال في حده انه ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية لا ان يكون سببا تاما او جزءا منه
فالاول كالجنس يعمه وغير السبب والثاني فصل يفصله عن السبب وجزئه ويدخل فيه شرط
الحكم وشرط السبب جميعا قال وهو عقلي كالحيوة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي
مثل انت طالق ان دخلت وهو في السببية اغلب اقول انما استعمل الشرط الذي لم يبق للمسبب
الشرط اللغوي
سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصر الشرط على
الداخلين وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلثة كل منها مع الجزاء كذلك
يكون تسعة والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقيبه الجمل وعن ابي حنيفة للجميع فيفرق
وقولهم في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام
نقول انه في قوة والقسم فان عنوا ليس بجزاء في اللفظ فمسلم وان عنوا ولا في المعنى فعناد والحق انه لما كان
جملة روعيت الشائبتان اقول الشرط على اقسام ثلثة احدها ان يكون عقليا كالحيوة
للعلم والارادة وغيرهما وثانيها ان يكون شرعيا كالطهارة للصلوة فانها ليست شرطا
عقليا وانما الشارع جعلها شرطا وثالثها ان يكون لغويا كقوله انت طالق ان دخلت
الدار فان هذا وامثاله من الشروط التي وضعها اهل اللغة وهي ان واذا ومهما وحيثما
واذ ما وغيرها من الادوات وهذا الشرط اللغوي ياتي في السببية اكثر منه في الشرط على معنى ان
المعلق به احدى هذه الصيغ يطلق عليه السبب كما تقول في المثال المذكور دخول الدار سبب
للطلاق وانما اطلق السبب عليه لان غالب استعمال الشرط اللغوي انما هو في الشرط
الذي لم يبق للمسبب سواه مثل اكرم بني تميم ان دخلوا يشعر انه لم يبق من اسباب اكرامهم وشرائطه
الا الدخول وهذا مثل قولهم صل ان توضأت لتوقف الصلوة على شرائط اخرى ولاجل
ان الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية يخرج به ما لولاه لدخل لغة نحو قولك
اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصر الشرط الاكرام على الداخلين ويخرج منه الاكرام حالة عدم

الدخول ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال وقيد بقوله لغة ليدخل فيه مثل قولنا
اكرم بني تميم ابدا ان قدرت لان حالة عدم القدرة معلوم الخروج بدليل العقل من غير الشرط
لكن خروجها عنه عقلا لا ينافي دخولها فيه لغة فيصدق في هذه الصورة انه لولا الشرط لدخل
لغة واعلم ان الشرط قد يكون واحدا وقد يكون متعددا والمتعدد اما ان يكون على الجمع او على
البدل فهذه ثلثة اقسام بالنظر الى الشرط وههنا ثلثة اخرى بالنسبة الى المشروط فالجميع
تسعة مثال الشرط الواحد مع المشروط الواحد ان دخل الدار اعطه دينارا ومثال
الشرط المتعدد على الجمع مع وحدة المشروط ان دخل وضرب اعطه دينارا ومثال المتعدد
على البدل مع وحدة المشروط ان دخل او ضرب اعطه دينارا ففي هذا القسم سواء اعطاه
على احدهما وفي الذي قبله عليهما مثال الشرط الواحد تعدد المشروط على الجمع ان دخل
فاعطه دينارا واكرمه ومثال الشرط الواحد مع المشروط المتعدد على البدل ان دخل
فاعطه دينارا او اكرمه مثال الشرط المتعدد على الجمع والمشروط كذلك ان دخل وضرب
~~اعطه دينارا واكرمه مثال الشرط المتعدد والمشروط متعدد على الجمع ان دخل وضرب~~
~~اعطه دينارا واكرمه~~ مثال الشرط المتعدد على البدل والمشروط كذلك ان دخل او ضرب
اعطه دينارا او اكرمه مثال الشرط المتعدد على الجمع والمشروط متعدد على البدل
ان دخل وضرب اعطه دينارا او اكرمه واعلم ان حكم الشرط في وجوب اتصاله بالمشروط
وفي حالة دخوله على الجمل هل يعود الى الجميع او الى الاخيرة حكم الاستثناء الا ان
ابا حنيفة جعله عائدا الى الاخيرة وفي الشرط جعله عائدا الى الجميع لان الشرط
له صدر الكلام كالاستفهام ففرق بينهما ومنهم من قال بعض الناس مثل قولنا اكرمك
ان دخلت ان اكرمك خبر والجزاء محذوف لان الشرط متقدم على المشروط والاكرام
متقدم على ان دخلت اعني ذلك تقدم الشرط على المشروط كما ان الاستفهام والقسم
متقدمان قال المصنف ان عنوا بذلك انه ليس بجزاء في اللفظ فهو حق وان عنوا انه ليس بجزاء
في المعنى

في المعنى فهو عناد والحق انه لما كان المتقدم جملة خبرية مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى
روعي المشابهتان اي شابهة الاستقلال اللفظي محكم بكونه خبرا وشابهة عدم الاستقلال
المعنوي محكم بان الجزاء محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى والى التخصيص بالصفة مثل
اكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود على متعدد والغاية الى ان يدخلوا فتقدم
على الداخلين كالصفة وقد تكون هي والمقيد بها متحدين او متعددين كالشرط وهي كالاستثناء
في العود على المتعدد اقول حكم الصفة في اخراج بعض العام الخارج عما صدقت عليه الصفة
لحكم غيره من المخصصات في حكمها اذا وردت عقيب الجمل المتعددة حكم الاستثناء في انها هل
تعود الى الجميع او الى الاخيرة وحكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهي من جملة المخصصات
مثل اكرم بني تميم ابدا الى ان يدخلوا فقد خصصت الاكرام بهم بعدم الدخول واخرجت ما بعده
وادواتها الى وحتى وقد يكون الغاية وصاحبها متحدين كما في هذا المثال وقد يكونان
متعددين كقوله اكرم بني تميم واعطهم الى ان يدخلوا او يقوموا وقد يكون على التوزيع
والاقسام ههنا كما في الشرط والامثلة واضحة وحكم الغاية في دخولها على الجمل المتعدد
كحكم الاستثناء مسألة التخصيص بالمنفصل مسئلة يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء
وايضا ولله على الناس حج البيت خروج الاطفال قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة
لغة قلنا التخصيص للمفرد ههنا وما نسب اليه مانع وهو معنى التخصيص قالوا لو كان
مخصصا لكان ناسخا لانه بيان قلنا لكان متاخرا بيانه لا ذاته قالوا لو جاز به لجاز النسخ
قلنا النسخ على التفسير محجوب عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويله بالمحتمل
اقول لما بحث عن المخصص المتصل شرع في بيان التخصيص بالادلة المنفصلة وبدا بالدليل
العقلي والحق انه يجوز ان يكون مخصصا ويدل عليه قوله تعالى الله خالق كل شيء فان هذا مخصص
بالعقل فان ذاته ليست مخلوقة لذاته وعند المعتزلة افعال العباد ليست مخلوقة له وايضا
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا مخصص بالاطفال

اكرم بني تميم

٢

بدليل العقل فانه لا يجوز عقلا ورود التكليف على من لا يعقل التكليف واحتج المانع
بوجوه الاول ان التخصيص هو الاخراج لبعض ما يتناوله اللفظ وذلك انما يكون مع صحة الارادة
لغة لاستحالة تناول اللفظ لما لا يصح ارادته منه لغة ولو كان ما اخرجه العقل مخصصا لوجب
ان يكون اللفظ متناولا لما اخرجه العقل وذلك باطل قطعا لانا نعلم بالضرورة ان المتكلم
لا يصح ان يريد لغة بلفظه ارادة ما هو مخالف لصريح العقل والجواب ان التخصيص
للطفل بالعقل انما وقع للفظ العام اعني لفظة كل شيء بالنظر لا بالنظر الى ما نسب اليه
اعني وجوب الحج فان نسبة ما لا يجوز نسبته الى كل افراد عقلا واخرج عنه العقل
بعض افراده بالنظر الى النسبة المذكورة كان ذلك العام مرادا به الخصوص من اللفظ الصالح له
قبل النسبة وامتنع التخصيص الا ذلك الثاني لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا لانه بيان
والبيان متاخر عن المبين والجواب انه يكون متاخرا من حيث انه بيان لا من حيث الذات
الثالث لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كون كل واحد منهما
رفعا للبعض مما يصلح تناول اللفظ له اما التخصيص ففي الاعيان واما النسخ ففي
الازمان والتالي باطل اتفاقا والجواب ان النسخ على قول من يقول انه بيان انتهاء مدة
الحكم الشرعي وعلى قول من يقول انه رفع حكم شرعي بطريق شرعي غير حاصل بالعقل
اما الاول فلانه لا يمكن الاطلاع بالعقل على انتهاء مدة الحكم الذي ظن فيه بالدوام
واما الثاني فلذلك فانه كيف يمكن للعقل ان يرفع الحكم الذي كان ثابتا على ان للمانع
ان يمنع ذلك ويجوز النسخ بالعقل فان مقطوع اليدين منسوخ عنه غسل اليدين
بالعقل الرابع ان الدليل العقلي والنقلي قد تعارضا فليس كون العقل مخصصا
اولى من ان يكون الدليل النقلي مشروطا دلالته بعدم المعارض من عموم الكتاب
والجواب ان التعارض اذا وقع بينهما وجب تاويل النقلي بالمحتمل لا ما لا يحتمله
لانه ان عمل بهما لزم العمل بالنقيضين وان ترك لزم ترك النقيضين وان عمل بالنقل لزم
فهو

بوقوع وابطل الاصل لعدم ارتباطها لم يعرف اما ورد النقل حتى يكون ذلك عملا بهما قال
مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة والقاضي والامام ان كان الخاص متاخرا (النزول) والا فالعام الكتاب م
ناسخ فان جهل تساقطا لنا واولات الاحمال مخصص لقوله والذين يتوفون وكذا لقوله والمحصنات
من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات ومن ايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا قال اقتل زيدا
ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا فالثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب
ولا دفع فيه كالتواتر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين للناس قلنا تبيانا لكل شيء والحق انه
المبين للكتاب بالسنة قالوا البيان يستدعي التاخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادلة اقول اختلفوا في
تخصيص الكتاب بالكتاب فاثبته جماعة من المحققين ومنع منه قوم ونقل عن ابي حنيفة والقاضي
والامام الحرمين ان الخاص ان كان متاخرا فهو مخصص وان كان متقدما فالعام ناسخ وان جهل تساقطا
والدليل على جواز التخصيص وقوعه في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه
مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وفي قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن فانه ورد
مخصصا لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وايضا الخاص مقطوع في دلالته ومتنه
والعام مقطوع به في متنه لا في دلالته فلا يترك المقطوع به لاجل المحتمل احتج
المخالف بوجوه الاول انه اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل
زيدا لان العام متناول لكل فرد فرد ولا شك ان الثاني ناسخ فكذا الاول والجواب
ان العام المتاخر يحتمل ان يكون ناسخا للخاص المتقدم وان يكون مخصصا به ولا اولوية
سلمنا ثبوت الاولوية لكن الاولوية للتخصيص لانه اغلب والحمل على الاغلب اولى سواء عرف
التاريخ او جهل ولانه لا رفع فيه بل هو منع من الثبوت على ان النسخ الذي يقتضي رفع الحكم
بعد ثبوته كما لو تاخر الخاص فان التخصيص فيه اولى من النسخ الثاني ان التخصيص بالكتاب

بعض ان يكون مبينا والتالي ظ لقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم والجواب المعارضة
لقوله تع تبيانا لكل شيء في صفة الكتاب والحق ان المبين الرسول عم وبيانه تارة يكون
بالكتاب وتارة بالسنة الثالث قالوا البيان يستدعي التاخر عن المبين فكيف يكون
الخاص المتقدم مبينا والجواب ان هذا استبعاد محض فانه يمكن ان يكون المبين واردا قبل ورود
المبين كما يذكر احد المخاطبين كلاما لصاحبه ليبين به كلاما اخر له سابقا الرابع قال ابن عباس
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فعلى تقدير ان يكون الاحدث هو العام وجب العمل به وترك الخاص
والجواب لا منافاة في ذلك لانه يمكن حمله على غير المخصص جمعا بين الادلة قال مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما
سقت السماء العشر وهي مثل التي قبلها اقول هذه المسئلة ظاهرة ثم قال مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالقران لنا تبيانا لكل شيء وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا
لتبين للناس وقد تقدم اقول مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء انه يجوز تخصيص السنة
جوابه وهو قوله الحق انه المبين بالكتاب والسنة
المتواترة بالقران وخالف فيه جماعة واستدل المصنف بحجتين الاول قوله تع في صفة الكتاب
تبيانا لكل شيء والمخصص مبين والسنة شيء الثاني انه اذا ورد الكتاب الخاص والسنة
العامة كان العمل بالكتاب اولى لانه مقطوع في متنه ودلالته بخلاف السنة العامة
وقد تقدم هذان الوجهان واحتجوا بقوله لتبين للناس فلا يجوز التخصيص بالكتاب
لانه يقتضي ان يكون الكتاب مبينا وقد مضى الجواب عنه قال مسئلة يجوز تخصيص القرآن
بخبر الواحد وقال به الائمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعي حصوا
الكرخي ان كان خص بمنفصل القاضي بالوقف لنا انهم خصوا واحل لكم بقوله
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها و يوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر
من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث واورد ان كان اجمعوا فالمخصص
الاجماع والا فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها قالوا رد عمر حديث فاطمة بنت قيس
انه

انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن ولذلك قال كيف نترك كتاب ربنا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت قلنا التردد في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت
ام كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني ورد ابن ابان والكرخي بالضعف لا يجوز قلنا
التخصيص في الدلالة وهي ظنية فالجمع اولى القاضي كل منهما قطعي من وجه فوجب التوقف
قلنا الجمع اولى اقول (اي بين الدليلين) اختلف الناس القائلون بالعمل بخبر الواحد هل يخص به عموم الكتاب
ام لا فذهب اليه جماعة من الاصوليين والشافعي ومالك وابو حنيفة واحمد وقال قوم لا يجوز اصلا
وقال عيسى بن ابان ان كان العام قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال
الكرخي ان كان العام قد خص قبل ذلك بدليل منفصل جاز والا فلا والقاضي ابو بكر توقف
وانما جوز ابن ابان والكرخي تخصيصه بخبر الواحد بعد ما اشترطاه لانه عندهما يصير مجازا بذلك
فيجوز تخصيصه لخروجه عن القطع واتفق الكل على جواز تخصيص القران بالسنة المتواترة
واحتج المصنف على الوقوع باجماع الصحابة على ذلك فانهم خصوا قوله تع واحل لكم ما وراء
ذلكم بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وهو خبر واحد وخصوا قوله تع يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عم القاتل لا يرث والكافر لا يرث المسلم ولا المسلم
الكافر وبقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وهي اخبار احاد والوقوع يستلزم الجواز قطعا
اعترضوا على ذلك بان الصحابة ان كانوا قد اجمعوا على التخصيص فالمخصص الاجماع وان لم يكونوا
قد اجمعوا فلا دلالة فيه والجواب انهم اجمعوا على التخصيص استنادا الى هذه الاخبار لا مطلقا
فلا يكون المخصص هو الاجماع واحتجوا بان عمر بن الخطاب رد حديث فاطمة بنت قيس
عن النبي صلعم في انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان ذلك الحديث مخصصا لقوله تع اسكنوهن من حيث
سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت والجواب ان عمر رضه
انما رد هذا الحديث لما كان شاكا في صدق الراوي ويدل عليه قوله لا ندري اصدقت ام كذبت
والنزاع انما وقع في الحديث الذي يرويه الصادق لا في مطلق الحديث قالوا العام قطعي

والخاص ظني فلا يكون معارضا له وقال ابن ابان والكرخي ان العام غير المخصوص بما ذكر اي قطعي
غير ضعيف بسبب التجوز والخاص ظني فلا يعارضه والجواب ان التخصيص انما هو لان
العام وهي ظنية فقد تعارض العام الظني في دلالته القطعي في متنه والخاص الظني في
متنه القطعي في دلالته فيجب الجمع اذا امكن وهو ممكن هاهنا بان يحمل العام الدال على غير مورد
الخاص فان قيل العام قطعي من وجه والخاص قطعي من وجه وقد تعارضا وليس احدهما
اولى بالعمل فيجب التوقف فالجواب ان نقول انا نسلم انه لا اولوية لاحدهما لكن نقول ان الجمع
اولى لان العمل بالجمع يحصل معه العمل بالدليلين والجمع اولى قال مسئلة الاجماع يخصص
القران والسنة كتنصيف اية القذف على العبد ولو عملوا على خلاف نص تضمن ناسخا اقول هذه
المسئلة مما اتفقوا عليها وهي جواز تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع والدليل عليه
الوقوع لانهم اجمعوا على ان اية القذف خاصة بالاحرار دون العبيد وان العبد يحدون بنصف
حدهم واعلم ان الاجماع في الحقيقة ليس مخصصا ولكنه يدل على وجود المخصص ولذلك
اذا عمل اهل الاجماع بخلاف نص فانه لا يكون متضمنا للناسخ والدلالة عليه قال مسئلة
العام يخص بالمفهوم ان قيل به ومثله في ان العام الذي في الغنم الزكوة للجمع بين الدليلين
فان قيل العام اقوى فلا يعارضه قلنا الجمع اولى كغيره اقول ذهب القائلون
بان المفهوم حجة الى جواز تخصيص العموم به سواء كان المفهوم من قبيل مفهوم الموافقة
كقوله لمن يسكن من دخل داري وزيد لا تقل له اف كان ذلك يدل على تحريم الضرب
لان الكلام سيق لتحريم الاهانة لزيد فيجب نفي الاذى عنه او كان من قبيل مفهوم
المخالفة كقوله عم في الانعام زكاة ثم قال عم في سائمة الغنم الزكوة فانه يدل بمفهومه
على المنع من وجوب الزكوة في المعلوفة والدليل على جواز التخصيص به انه دليل شرعي وقد
تعارض هو والعام فيجب الجمع قالوا العام اقوى من المفهوم فلا يكون معارضا له قلنا
الجمع اولى من الاسقاط كغيره مثل خبر الواحد والعموم واعلم ان الواو في قوله
ومثل

الوصال

ومثل ليشعر بان مراده بالمفهوم في صدر المسئلة مفهوم الموافقة حتى يصح عطف مفهوم المخالفة
عليه قال مسئلة فعله عليه السلام يخصص العموم كالوصال والاستقبال للحاجة او كشف الفخذ
حرام على كل مسلم ثم فعله فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار تخصيصه بالاول
وقيل العمل بموافقة الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص اولى للجمع قالوا الفعل ادنى لخصوص
فلا الكلام في العموم اقول اذا فعل النبي صلعم فعلا مخالفا لما دل عليه العموم كما اذا
قال الوصال او استقبال القبلة عند الحاجة وكشف الفخذ عند الخلوة حرام على كل مسلم
ثم فعل [illegible] فلا يخلو اما ان يثبت وجوب اتباعه عليه السلام بدليل خاص لفعل معين كقوله
صلوا كما رايتموني اصلي او ثبت وجوب اتباعه بدليل عام كقوله لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فان كان الاول كان الفعل ناسخا لحكم العام المتقدم وهو قوله كشف
الفخذ حرام عند الخلوة على كل مسلم اما بالنسبة اليه فظاهر واما بالنسبة الى الامة
فلوجوب التاسي به بدليل خاص وهو قوله صلوا كما رايتموني اصلي وان كان الثاني
فقد اختار المصنف تخصيص العام الذي يثبت وجوب التاسي وهو قوله لقد كان لكم
بالاول اي بالعام الذي خالفه وهو قوله الوصال حرام على كل مسلم حتى كانه قيل
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الا في الوصال وقيل يعمل بالعام الموافق للفعل
وهو قوله لقد كان لكم اي ادل على العمل بالمخالفة وهو قوله الوصال حرام على كل مسلم وقال
اخرون بالوقف واحتج المصنف بان التخصيص اولى لان فيه الجمع بين الدليلين فاذا
عملنا بقوله لقد كان لكم بطل قوله الوصال حرام بالكلية بخلاف العكس قالوا الفعل
ادنى لانه اخص احتجاجا بان الكلام واقع في العموم اعني قوله لقد كان لكم وقوله الوصال حرام
لا في الفعل والعام المتاخر عنه لان الفعل ليس [illegible] من حق الامة بنفسه لا
الفعل الخ قوله لقد كان لكم اخص من قوله الوصال حرام لانا نقول لا نسلم ان الفعل
دلالة بنفسه [illegible] على وجوب التاسي به [illegible] الدال على [illegible]

صلعم

هو قوله اذ ما تركون احوالكم حصول المال ولا اشك في بطلانه قال مسئلة الجمهور انه
علم بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فان بين معنى حمل عليه موافقة بالقياس او
بحكمي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يبين فالمختار لا يتعدى لعدم الدليل
اقول اتفق الاكثر على انه عم اذا علم بفعل واحد من الصحابة لامر من الامور مخالف
للعموم ولم ينكر عليه مع القدرة عليه فانه يكون مخصصا للعموم في حق الواحد اما ان بين
هناك معنى يوجب تخصيص ذلك الفاعل من العموم او لا يبين فان كان الاول وكل من كان
شارك الفاعل في ذلك المعنى كان حكمه حكمه بالقياس او بقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ٢
وان كان الثاني فالحق انه لا يتعدى ذلك الحكم عن الفاعل الى غيره لعدم الدليل الدال
على التعدي اذ لا قياس ح لعدم المعنى الجامع ولا يقال الدليل موجود وهو
قوله حكمي على الواحد لانا نقول لو عملنا به لبطل العموم بالكلية فلم يبق للتخصيص
هذا الحديث بالمخصص منه عم فيجب حمله على خلاف ما اذا تبين الجامع لبطلان ٣
العام بالقياس لا بالحديث مع وجود الدليل العام الدال على الفعل والدليل
على التخصيص انه عم انما سكت عن الانكار لانه عرف ان الفعل جائز لذلك الفاعل ولما
ساغ الاهمال قال مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي
خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة قالوا يستلزم الدليل والا كان فاسقا
فيجب الحمل قلنا يستلزم الدليل في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه
قلنا لو كان قطعيا لبينه وايضا لم يخف عن غيره وايضا لم يجز لصحابي مخالفته وهو اتفاق
اقول ذهب المحققون الى ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف العموم لا يخصصه
سواء كان الصحابي راويا او لم يكن وذهب اخرون الى انه يخصصه وفرق الشافعي بين الراوي
وغيره فاوجب التخصيص بقول الراوي دون غيره والدليل على انه غير مخصص انه ليس بحجة
فلا يعارض العام الذي هو حجة قالوا قول الصحابي لا بد وان يكون لدليل والا كان
فاسقا

فاسقا لان القول في الدين بمجرد التشهي حرام واذا كان قوله انما هو لدليل فذلك
الدليل يكون مخصصا للعموم فيجب والجواب انا لا نسلم انه انما قال لدليل بل لدليل
في ظنه او لدليل في نفس الامر ع واذا كان الدليل انما هو في ظنه لم يجب لغيره اتباعه قالوا
لو كان ظنيا لوجب عليه ان يبينه لينظر غيره فيه والجواب انا نعارضه ونقول لو كان
قطعيا لوجب ان يبينه ليصير اليه وايضا لو كان قطعيا لم يخف عن غيره لان القطعي
منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وشيء منها لا يخفى عن احاد الصحابة
ولما خفي دل على انه ليس بقطعي وايضا لو كان قطعيا لما ساغ لغيره من الصحابة مخالفته
والمخالفة سائغة بالاتفاق قال مسئلة الجمهور ان العادة في تناول البعض خاص ليس
بمخصص خلافا للحنفية مثل حرمت الربوا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا
ان اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص قالوا تخصص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد
بالغالب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه
قالوا لو قال اشتر لي لحما والعادة تناول الضان لم يفهم سواه قلنا تلك قرينة
في المطلق في الكلام في العموم اقول اختلف الناس في ان العادة هل تخصص
العموم ام لا فذهب الجمهور الى انها غير مخصصة وقالت الحنفية انها مخصصة وذلك مثل
انه اذا كان من عادة المخاطبين تناول بعض من الطعام خاص كالبر ثم ورد خطاب
عام بتحريم الربوا في الطعام كقوله عم حرمت الربوا في الطعام كان اللفظ جاريا
على عمومه في تحريم الربوا في كل طعام معتادا او غير معتاد واحتجوا على ذلك
بان اللفظ عام لغة وعرفا اما لغة فظاهر واما عرفا فلان الفرض مع انهم
ان عرفهم في تناوله لا في غلبة استعمال اسم الطعام في البر والكلام فيه لا في العادة
فانه هو الحاكم على العادة فلا يصلح للتخصيص قالوا اللفظ العام يخصص بالعرف
للعادة كتخصيص الدابة في العرف بالفرس والنقد بالغالب لكونه معتادا

والجواب ان كان الاسم غالبا على ذلك الخاص كلفظ الدابة الغالب على الفرس
اختص به وليس النزاع فيه وانما النزاع في اللفظ العام الذي اغلب تناوله له هل يخص به
ام لا وما حاصل ان غلبة الاسم يستلزم الاختصاص بخلاف غلبة التناول قالوا لو قال
لعبده اشتر لي لحما وكان العادة تناول لحم الضان لم يفهم سواه والجواب ان هذا انما
حصل لقرينة صارفة للمطلق عن اطلاقه والكلام انما هو في العام والفرق بين العام
والمطلق ظاهر مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام فلا يخصص خلافا لابي ثور
مثل ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض
فليعمل بهما قالوا المفهوم يخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود اقول
اصول المحققون على ان العام لا يخصص بذكر احد افراده اذا كان حكم ذلك الفرد
موافقا لحكم العام مثاله ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر مع انه مر
بشاة ميمونة فقال دباغها طهورها وقال ابو ثور ان العام مخصوص بذكر الخاص
حتى انه لا يتناول بعد ذلك غيره والدليل على عدم التخصيص ان المخصص لا بد وان يكون
منافيا للعام ولا تعارض بين العام واحد افراده فليعمل بهما احتج
ابو ثور بان المفهوم يخصص العموم على ما مضى والجواب ان المفهوم المخصص ليس
مفهوم اللقب كما في هذه الصورة لا يقال انه لا فائدة حينئذ في التخصيص
كما في مفهوم الوصف لانا نقول الفائدة التنصيص الموجب لعدم التخصيص او لشدة
الاهتمام او لغير ذلك من الفوائد قال مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص
الامام وابو الحسين يخصص وقيل بالوقف مثل والمطلقات ثم قال وبعولتهن لنا اللفظان
فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر قالوا يلزم مخالفة الضمير واجيب بانه كاعادة
الظاهر الوقف لعدم الترجيح واجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول
خصصنا بهما ولو سلم فالظاهر اقوى اقول اذا كان الضمير عقيب لفظ عام
وهو

وهو عائد الى بعض افراده هل يكون مخصصا للعموم اولا فذهب جماعة من الاشاعرة والقاضي
عبد الجبار وغيره من المعتزلة الى انه لا يكون مخصصا وابو الحسين البصري والامام ذهبا
الى انه مخصص وذهب جماعة الى الوقف والمثال الكاشف عن محل النزاع قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان هذا عام في البوائن والرجعيات ثم قال بعد ذلك وبعولتهن
احق بردهن في ذلك اعاد الضمير الى المطلقات الذي هو لفظ عام مع ان العود
انما يصح في الرجعيات واستدل المصنف على انه غير مخصص بان اللفظ عام والاصل حمله
على عمومه والضمير لما كان يجب في حقه ان يرجع الى جميع الافراد التي يتناولها اللفظ الظاهر
فاذا دل الدليل على تخصيص الضمير ببعض الافراد وخروجه عن حقيقته التي هي العموم الى المجاز
وجب المصير اليه ولم يكن ذلك موجبا لتخصيص اللفظ العام وخروجه عن حقيقته
فانه لا يلزم من المخالفة للاصل في بعض المواضع المخالفة في الكل احتج القائلون بالتخصيص
بانه يلزم مخالفة ظاهر الضمير على تقدير عموم الاول لانه لان الضمير من حقه ان يرجع الى
الظاهر السابق والظاهر السابق عام فلو عاد الضمير الى بعض افراده مع ان ظاهره
يشعر بعوده الى الكل لزم مخالفة ظاهر الضمير قلنا والجواب لا نسلم لزوم مخالفة
الظاهر لان الضمير كاعادة الظاهر ولما كان الظاهر لو اعيد غير مستلزم لمخالفة
فكذا اعادة الضمير لان هذه الاعادة غير تلك الاعادة واما القائلون بالوقف
فقد قالوا انه ظهر بالكلية بين احتمال التخصيص وعدمه فوجب الوقف والجواب ان العموم
ظاهر في الظاهر والمضمر لان ظاهره يشعر برجوعه الى الكل فلو خصصنا الاول وهو
الظاهر خصصنا الثاني لانا لا نسلم تخصيص الظاهر بتخصيص المضمر والا لكان كذلك
فاذا خصصنا الاول لزم مخالفة الظاهر من حيث العموم في الموضعين ولو خصصنا
الثاني يلزم مخالفة العموم في احدهما فيكون هذا ارجح لان فيه مخالفة ظاهر الضمير والاول
فيه مخالفة ظاهرين ظاهر العموم وظاهر الضمير لان ظاهره العموم ايضا ولو سلمنا انه

لا يلزم من تخصيص الأول مخالفة ظاهرين بل اللازم مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة ظاهر
الضمير أولى من مخالفة ظاهر هو المطلقات لأن دلالة الظاهر أقوى من دلالة المضمر لاستغناء
عنه فالعموم منه أقوى وعدم مخالفته أولى قال مسألة الأئمة الأربعة والأشعري
وأبو هاشم وأبو الحسين جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج إن كان جليًا ابن أبان إن كان
العام مخصصًا وقيل إن كان الأصل مخرجًا منه والجبائي يقدم العام مطلقًا والقاضي والإمام
بالوقف المختار إن ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصًا خص به وإلا فالمعتبر
القرائن في الوقائع فإن ظهر ترجيح خاص القياس وإلا فعموم الخبر لنا أنه إذا كان كذلك كان أقوى
الخاص فتخصيص به للجمع بين الدليلين واستدل بأن المستنبطة أمارات إما راجحة أو مرجوحة
أو مساوية والمرجوح والمساوي لا تخصص ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين
وأجيب بجريه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع أقول القائلون بأن القياس
حجة اختلفوا في أنه هل يجوز تخصيص العام به أم لا فذهب الأشعري وجماعة
من المعتزلة والشافعي ومالك وأبو حنيفة وأحمد إلى تجويز التخصيص به وقال ابن
سريج يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي وعنى بالجلي قياس المعنى وبالخفي
قياس الشبه وقال عيسى بن أبان يجوز التخصيص إن كان العام قد خص قبل ذلك وقال قوم
يجوز التخصيص إن كان أصل القياس من الصور التي أخرجت من العموم وذهب أبو علي
الجبائي إلى أن العام يقدم مطلقًا والقاضي أبو بكر وإمام الحرمين قالا بالوقف والذي ذهب
إليه المصنف أن العلة إن ثبت عليها بنص أو إجماع أو كان الأصل المقيس عليه مخصصًا
مطلقًا سواء خص بالمتصل أو بالمنفصل فإنه يجوز التخصيص بالقياس وإن لم يكن كذلك فالمعتبر
بالقرائن في الوقائع فإن ظهر ترجيح أصل القياس خص به وإلا فالعمل بالعموم
واستدل على ذلك بأن العلة إذا كانت بهذه الشروط تكون كالنص الخاص فيخصص به
جمعًا بين الدليلين واستدل بعضهم على أن العلة المستنبطة لا تخصص العموم بأن
تلك

تلك العلة قد تكون راجحة على العموم وقد تكون مرجوحة وقد تكون مساوية وعلى
تقدير التساوي والمرجوحية امتنع التخصيص فإن التخصيص ليس إلا بالعلة الراجحة
وهذا تقدير واحد من ثلاث فيجوز التخصيص على تقدير واحد منها ولا يجوز على الباقين ولا شك
أن وقوع تقديرين أغلب من وقوع تقدير واحد فيكون عدم التخصيص أغلب من وقوعه
فلا يجوز حينئذ والجواب أن هذا عائد في كل تخصيص وقد رجح الخاص
بالجمع فلو كان هذا مبطلًا للتخصيص لوجب أن لا يكون هناك مخصص اعلم أنه إنما
ذكر هذا الاستدلال ههنا لوروده على مذهبه ووجهه أن يقال ما ذهب إليه
من وجوب التخصيص بالقياس على الأصل المخصوص مبني على جواز التخصيص بالعلة
المستنبطة لأن تلك العلة لا يجوز أن يكون ثابتة بنص أو إجماع وإلا كان هذا القسم
هو الأول بعينه بل يكون مستنبطة لكن التخصيص بالمستنبطة لا يجوز لما ذكر
والجواب عنه ما مر قال الجبائي لو خص به لزم تقديم الأضعف لما تقدم
في خبر الواحد من أن الخبر يجتهد فيه في أمرين الآخر وأجيب بما تقدم وبأن ذلك
عند إبطال أحدهما وهذا إعمال لهما وبالتزام تخصيص الكتاب بالسنة وبالمفهوم
لهما واستدل بتأخيره في حديث معاذ وتصويبه وأجيب بأنه أخر السنة
عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بأن دليل القياس الإجماع ولا إجماع عند
مخالفة العموم وأجيب بأن المؤثر ومحل التخصيص راجعان إلى النص لقوله
حكمي على الواحد وما سواهما إن ترجح الخاص وجب اعتباره لأنه المعتبر
كالأكثر في الإجماع الظني وهذا وكونها قطعية عند القاضي لما ثبت
القطع بالعمل بالراجح من الأمارات ظنية عند قوم لأن الدليل الخاص بها ظني
أقول احتج أبو علي الجبائي على أنه لا يجوز تخصيص العام بالقياس بوجوه الأول
أنه لو خص به لزم تقديم الأضعف على الأقوى لما تقدم في الخبر من أن الخبر يجتهد فيه

في امرين احدهما العدالة والثاني الدلالة واما القياس فيحتمل الخطاء اكثر من ذلك لانه يتوقف على الاصل على التعليل بالعلة المستنبطة وعلى وجود تلك العلة في الفرع وعلى عدم المانع وعلى حصول كل الشرائط ولا شك ان ما يحتمل نوعا من الفساد اكثر وجوها مما يحتمل انواعا كثيرة والعمل بالاكثر اولى فالعام اولى من القياس والجواب ما تقدم من ان العام قطعي من وجه ظني من آخر والقياس كذلك فالحكم اولى وايضا فما ذكرتم انما تم لو امكن ابطال احدهما والذي ذكرناه اعمال لهما فهو اولى وايضا يلزم من ذلك ان لا يخص الكتاب بالسنة فانها اضعف منه وان لا يخص الكتاب والسنة بالمفهوم لضعفه عن المنطوق فيهما الثاني ان معاذا لما ارسله النبي صلعم قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي وصوبه الرسول عم على ذلك وهذا يدل على تاخير القياس عن الكتاب والسنة فكيف يكون مخصصا لهما فان ذلك يقتضي تقديمه عليهما والجواب ان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول عم ولم يمنع ذلك من الحكم بتخصيص عموم الكتاب والسنة بل خص العموم بالسنة فعلمنا ان التاخير غير مانع للجمع الثالث ان دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع على جواز القياس عند مخالفة العموم على ما ذهب اليه الواقفية لانهم لا يجوزون القياس ح والجواب لا نسلم ان دليل كل القياس هو الاجماع بل قد يكون نصا وهو ههنا كذلك لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص على الحكم واذا كان كذلك كان تعدية العلة المؤثرة وهي الثابتة بنص او اجماع وتعدية حكم محل التخصيص وهو الاصل المخصص للعموم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ثابتا بالاجماع ليمتنع وما سوى هذه العلة المؤثرة ومحل التخصيص ان يرجح وهو القياس من جهة اعتبار ان رجحان الظن هو المعتبر كما في الاجماع الظني والا عمل بالعام وهذه المسئلة تعني بعدم القياس على العموم ونظيرها لتقدم خبر الواحد عليه

مبحث المطلق والمقيد

عليه قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بها ظني مبحث المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من شائع بوجه كرقبة مومنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد ههنا قول المطلق هو اللفظ الدال على معنى كلي من حيث هو شائع في جنسه لا من حيث انه عام ولا من حيث انه خاص ولا من حيث هو كلي ولا جزئي فيخرج عنه المعارف الدالة على الاشخاص الجزئية ومثل كل رجل فانه عام والمطلق غير دال على العموم والاعرف المطلق والمقيد بالمقابلة وهو الدال على معنى جزئي غير شائع وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شائع بوجه ما كرقبة مومنة فانها مخرجة من مطلق الرقبة والمباحث المذكورة في التخصيص مما اتفقوا عليه او اختلفوا فيه او كان مزيفا او مختارا فانها اتية ههنا ويزيد ههنا مسئلة وهي مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس واطعم فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة لا تملك رقبة كافرة واضح فان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ ان تاخر المقيد لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا خرج بيقين وليس بنسخ لانه لو كان المقيد نسخا لكان التخصيص وايضا لكان تاخر المطلق نسخا قالوا لو كان تقييدا لوجب دلالة رقبة على مومنة مجازا واجيب بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفي التقييد بالسلامة والعقو ان المعنى في تقييد الرقاب فيرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا فان كانا نفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو

المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه بعض اصحاب ابي حنيفة
لا يحمل اقول اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد فلا يخلو الحكمان
اما ان يتحدا او يختلفا فان اختلفا فلا خلاف في انه لا يحمل المطلق منهما على
المقيد مثل اطعم طعاما تاما واطعم العراقي واكس ثوبا فانه لا يقيد الثوب
بقيد العراقي لانه لا ينافي الجمع بينهما عن شيء الا في صورة واحدة وهي
ما مثل قوله في كفارة الظهار اعتقوا رقبة ثم قال لا تملكوا رقبة كافرة فانه بالاجماع
ههنا منعقد على ان تقييد النهي بالكافرة يوجب تقييد العتق في الظهار بنفي
الكفر لامتناع الجمع بينهما ولذلك قال واحد اي تقييد الرقبة المطلقة بالمسلمة
واما ان لم يختلف الحكمان فالسببان اما ان يتحدا او يختلفا فان اتحدا
فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فان كانا مثبتين حمل المطلق على المقيد كقوله
في الظهار اعتقوا رقبة مؤمنة اعتقوا رقبة ويكون هذا الحمل بيانا للرقبة
المطلقة لا نسخا للاطلاق وقيل ان تأخر المقيد فهو نسخ والدليل على
الحمل مطلقا انه جمع بينهما اي العمل فان العامل بالمقيد عامل بهما وليس
كذلك العامل بالمطلق فيكون الاول اولى وايضا فانه اذا عمل بالمقيد خرج
عن عهدة التكليف بيقين وليس كذلك لو عمل بالمطلق وانما لم يكن هذا الحمل
نسخا لانه لو كان كذلك لكان تخصيص العام نسخا له لانه مخالف له وامتناع الا
عنه ولكان المطلق اذا تأخر عن المقيد ناسخا لانه مزيل للخروج عن العهدة
بخصوص المقيد كما ان المقيد المتأخر مزيل للخروج عن العهدة باي نوع كان
وليس كذلك بالاتفاق احتجوا بانه لو كان تقييدا لكان المراد باللفظ
المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ الرقبة انما هو المؤمنة لان المعنى
بكونه بيانا على ما ذهبتم اليه كونه مبينا لمراد المتكلم لكن دلالة الرقبة
انما

انما هو بالمجاز لان المطلق لم يوضع للمقيد واذا كان مجازا والاصل عدمه كان
ذلك نسخا لا تقييدا والجواب ان ما ذكرتموه ان تم فانما لزم العدم المقيد
على المطلق من انكم تحملون المطلق على المقيد صح على ان المقيد بيان فنحن لا نجوز
دلالة المطلق على المقيد مجازا وايضا ينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة
عن العيوب لان الرقبة مطلقة مع ان دلالتها على السليمة مجاز والتحقيق ان المطلق
دال على عتق اي رقبة كانت فلو ظهر المرجح بالقصد الى التخصيص بهذا التحقيق
اندفعت الملازمة يعني قوله لو كان حمل المطلق على المقيد تقييدا لكان دلالة
المطلق عليه مجازا ووجه اندفاعها ان معنى قوله اعتق رقبة ليس هو الامر برقبة
شخصية بل برقبة من الرقاب اي برقبة من المعينات لاستحالة وجود المطلق على
المقيد فهذا كالامر من غير تخصيص ولا شك انه لا كان معنى قوله اعتق رقبة من الرقاب
الامر بمعين من المعينات سمي تقييدا لانه قد اخرج من شياع بوجه واذا كان كذلك
فلا نسلم كونه مجازا لان دلالة معين من المعينات على اي معين فرض من ذلك الجنس
فيكون حقيقة ضرورة كون معين من المعينات مشتركا بالاشتراك المعنوي بين جميع
المعينات اما اذا كان الحكمان نفيين مثل قوله لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا
فانه يعمل بهما بمعنى انه لا يعتق اصلا بلا خلاف لامكان الجمع من غير تعارض واما
اذا اختلف السبب كقوله في كفارة الظهار اعتق رقبة وفي القتل اعتق رقبة مؤمنة
فمنهم من حمل المطلق على المقيد لمعنى ان التقييد لفظا في لفظا يقتضي تقييد
الاخر لفظا وهو مذهب الشافعي على ما نقل عنه في الشاذ ومنهم من ذهب الى
ان المطلق يحمل على المقيد بالقياس ان وجدت شرائطه والا فلا وهو المنقول
عنه ظاهرا ومنهم من منع مطلقا سواء كان بجامع او لا والمذهب الاول عندك
باطل فانه لا منافاة بين قوله اعتق رقبة في الظهار مهما كانت وبين قوله

اعتق رقبة مؤمنة في القتل واذا لم يكن الثاني موجودا لم يكن تقييد احدهما مقتضيا
تقييد الاخر والمذهب الاخير وهو مذهب ابي حنيفة غير لائق على اصله وهو
القول بالقياس لانه متى تم شرائط القياس وجب العمل به فاذا فرضنا الشرائط
حاصلة في تقييد المطلق بما قيد به المقيد وجب التقييد عملا بالقياس واحتج
اصحابه بانه لا اتيان على التقييد عن القياس فيلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من
الخروج عن العهدة باي نوع كان بالقياس والنص لا ينسخ بالقياس والجواب
لا نسلم نسخ النص بل تقييده ببعض مسمياته وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس
عندكم على عل التخصيص قال البيان والمبين يطلق البيان على فعل المبين وعلى
الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي انه اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز
التجلي والوضوح واورد البيان ابتداء والتجوز بالحيز وتكرير الوضوح وقال القاضي
والاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد
في مركب وفي فعل وان لم يسبق اجمال اقول البيان يطلق تارة على فعل المبين
وهو العلم الحاصل به ويطلق على الدليل الدال على ذلك العلم ويطلق على المدلول
والسبب فيه ان البيان يتعلق بالتعريف لما ليس بمعروف بالدليل فهو لا
يخلو عن هذه الثلث فجعله كل قوم بازاء واحد منها فذهب الصيرفي الى ان البيان
هو التعريف فلذلك قال اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح
وهو غير جامع فانه لا يدخل فيه البيان ابتداء المعتذر وهو الذي يدل على الحكم
من غير سابقة اجمال وايضا فهذا الحد قد استعمل على التجوز والتكرار اما
التجوز ففي لفظة الحيز لانها موضوعة بالحقيقة للمكان المختص بالاجسام واما التكرير
ففي لفظة الوضوح فان التجلي هو الوضوح والتكرير زيادة لا يحتاج اليها في الحد
وقال القاضي ابو بكر والجمهور ان البيان هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري
ان

١٦٧
ان البيان هو العلم الحاصل عن الدليل واعلم ان المبين فانه نقيض المجمل وهو الذي يدل ظاهره
على المعنى المقصود منه سواء سبقه اجمال وانضاف اليه بيانه او لم يسبقه وهو يقع في المفرد
والمركب والفعل قال مسئلة الجمهور ان الفعل يكون بيانا لنا انه صلى الله عليه وسلم بين الصلوة
والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا كما رايتموني اصلي وايضا فان المشاهدة ادل وليس
الخبر كالمعاينة قالوا يطول فيتاخر البيان قلنا وقد يطول بالقول وليس فتاخره
للشروع فيه ولو سلم فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فانما امتنع عن وقت الحاجة اقول
المشهور ان الفعل قد يكون بيانا للمجمل وان كان قد نازع فيه قوم والدليل عليه انه بين
الصلوة والحج بالفعل والدليل عليه ان قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
دل على انه بين هذين الفعلين بفعله لا يقال ان البيان وقع بهذا القول لا بالفعل
لان هذا القول دل على ان الفعل بيان لا على انه بيان وذلك يوكد ما ذكرناه وايضا فان المشاهدة
ادل لان دلالة الفعل على الصفة اظهر من دلالة القول عليها قالوا البيان بالفعل يقتضي الطول
فيتاخر البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز قلنا قد يكون القول اطول خصوصا
في افعال الصلوة سلمنا ان القول لا يقتضي التاخير لكن لا نسلم ان الفعل يقتضيه
لحصول الشروع فيه سلمنا انه يقتضي التاخير لكن التاخير لسلوك اقوى البيانين غير
ممتنع سلمنا التاخير لكن التاخير عن وقت الحاجة ممتنع قال مسئلة اذا ورد بعد
المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وان جهل فاحدهما
وقيل يتعين غير الارجح للتقديم لان المرجوح لا يكون تاكيدا واجيب بان المستقل
لا يلزم فيه ذلك وان لم يتفقا كما لو طاف بعد اية الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول
وفعله ندب او واجب متقدما او متاخرا لان الجمع اولى ابو الحسين المتقدم بيان ويكون
نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع اقول لما بين ان كل واحد من القول
والفعل صالح لان يكون بيانا فرع على ذلك مسئلة وهي انهما لو اجتمعا هل يكون البيان

بالقول او بالفعل وتقريره ان قول الفعل اما ان يكون موافقا للقول او مخالفا
له فان كان موافقا فان عرف المتقدم منهما فالمتقدم بيان والمتاخر تاكيد له الا
ان يكون المتاخر مرجوحا بالنسبة الى المتقدم فان فيه خلافا لان المرجوح عند قوم
لا يؤكد الراجح والمصنف جوز ذلك لان كل واحد منهما مستقل بالبيان فجاز التوكيد
وان كان المؤكد مرجوحا واما ان جهل المتقدم فان احدهما يكون بيانا والاخر
تاكيدا على الجملة وان لم نعلم على التفصيل الا ان يكون احدهما ارجح فان البيان يكون
هو المرجوح على المختار وهذا قول المصنف فيه واما ان اختلفا كما روي انه عليه السلام قال
بعد الحج من قرن الحج الى العمرة فليطف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا وروي
عنه عليه السلام انه طاف طوافين وسعى سعيين فهذا اختلفوا فيه فذهب المصنف الى ان القول هو
البيان ويحمل فعله على الندب او على انه واجب مختص به سواء كان متقدما او متاخرا لا
لان البيان لو كان هو الفعل لكان القول معطلا ان ورد متاخرا او يكون الفعل ناسخا
ان كان متقدما ولو جعلنا البيان بالقول حصل الجمع بين مقتضى القول والفعل فيكون اولى
وذهب ابو الحسين البصري الى ان البيان هو المتقدم من القول والفعل كما في صورة
الاتفاق فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف الثاني واجبا وان كان هو القول
لم يكن واجبا والزم المصنف ابا الحسين كون الفعل منسوخا بالقول اذا كان الفعل
متقدما والاصل عدم النسخ فان الجمع اولى من النسخ وقد امكن فيجب المصير اليه قال
مسئلة المختار ان البيان اقوى والكرخي يلزم المساواة وابو الحسين يجوز الادنى لنا
لو كان مرجوحا الغي الاقوى في العام اذا خصص والمطلق اذا قيد وفي المساوي التحكم
اقول اختلفوا في ان البيان هل يجب ان يكون مساويا للمبين او يجوز ان يكون اضعف
فذهب الكرخي الى وجوب المساواة وذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون ادنى
وذهب المصنف الى ان البيان يكون اقوى من المبين وفصل اخرون فقالوا ان كان البيان
للمجمل

للمجمل كفى في تعيين احد محتمليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان البيان للعام او للمطلق فلا
بد وان يكون اقوى ودليل المصنف انما ينهض بهذا القول لانه قال لو كان البيان مرجوحا
لزم الغاء الاقوى في العام اذا خصص والمطلق اذا قيد والغاء الاقوى والعمل بالاضعف
باطل فهذا انما يدل على المذهب المفصل ورد المصنف على الكرخي ان البيان لو كان مساويا
للمبين لكان تخصيص احدهما بكونه بيانا والاخر بكونه مبينا تحكما من غير دليل قال مسئلة
تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت الحاجة يجوز
والصيرفي والحنابلة ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل وابو الحسين مثله في الاجمالي لا التفصيلي
مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ الجبائي ممتنع في غير النسخ
لنا فان لله خمسه ولذي القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما واما براي الامام
وان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل ولم ينقل اقتران اجمالي مع ان الاصل عدمه
وايضا اقيموا الصلوة ثم بين جبريل والرسول وكذلك الزكوة وكذلك السرقة ثم بين على
التدريج وايضا فان جبريل قال اقرأ قال وما اقرأ وكرر ثلاثا قال اقرأ باسم ربك واعترض
بانه متروك الظاهر لان الفور يمنع تاخيره والتراخي يفيد جوازه في الزمان الثاني فيمتنع
تاخيره وعورض بان الامر قبل البيان لا يجب به شيء والاكثر اقول اتفق الجمهور
من العقلاء على انه يمتنع تاخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق
واما تاخير البيان الى وقت الحاجة فجوزه الجمهور من الاشعرية وجماعة من اصحاب ابي حنيفة
وذهب ابو بكر الصيرفي وابو اسحق والحنابلة وبعض الحنفية الى انه ممتنع وذهب الكرخي وجماعة
من الفقهاء الى انه يجوز تاخير بيان المجمل دون غيره واما ابو الحسين البصري فانه فصل ههنا
وقال كل ما له ظاهر استعمل في غيره فانه لا يجوز تاخير بيانه الاجمالي ولم يوجب التفصيلي
واما ما ليس له ظاهر فانه يجوز تاخير البيانين فيه مثال الاول العام الاخص والحكم
الانسخ والمطلق الا قيد وان ظاهر العام انه غير مخصوص وظاهر الحكم انه غير منسوخ

وظاهر المطلق انه غير مقيد فاذا استعمل في المقيد وجب ان يبين اجمالاً وهو ان يقول العام
مخصوص والحكم منسوخ والمطلق مقيد ولا يجب بيان المبادئ ولا احد النسخ ومثال الثاني
المجمل فانه لا ظاهر له ولا يجب بيانه الا وقت الحاجة واما ابو الحسين والقاضي عبد الجبار
فقد اوجبوا البيان الا في النسخ واحتج المصنف على جواز التاخير مطلقا بوجوه الاول
قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى الآية وهذا عام في كل ما يغنم
ثم ان النبي صلعم بين ان السلب للقاتل اما ما لعموم المستفاد من كون الغنيمة للقاتل واما لرأي الامام
وايضا بين ان ذا القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل فلما سئل عن ذلك قال انا وبنو المطلب
لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك بين اصابعه ولم ينقل اقتران البيان الاجمالي
وايضا فالاصل عدمه فهذا يبطل مذهب ابي الحسين الثاني ان الله تعالى امرنا بقوله اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهذه الآيات
مجملة وقد ثبت ان النبي عم وجبريل بينا ذلك للمكلفين بعد نزول الخطاب على التدريج ٥
الثالث ان جبريل عم ابتدأ الوحي نزل الى الرسول عم وقال له اقرأ قال وما اقرأ قال اقرأ قال وما
اقرأ كرر ثلثاً قال اقرأ باسم ربك الذي خلق وهذا يدل على جواز تاخير البيان لا يقال
ان هذا اعتراف الظاهر ان الامر ان اقتضى الوجوب على الفور امتنع تاخيره لانه تاخير للبيان
عن وقت الحاجة او الوجوب على التراخي فيمتنع تاخيره لانه يفيد جواز الفعل في الزمن
الثاني من الامر قطعا والامر لا يخلو عن الفور والتراخي لانا نقول هذا بناء على ان الامر
قبل البيان يجب به شيء اما على الفور او على التراخي ونحن نمنع ذلك بل انما يجب بعد البيان
وهذا كثير النظائر كقول السيد لعبده افعل غداً قال واستدل بقوله ان تذبحوا بقرة
وكانت معينة بدليل تعيينها بسؤالهم مؤخراً وبدليل انه لم يؤمر بمتجدد وبدليل المطابقة تعيينها في
لما ذبح واجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس التعيين في
لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله انكم وما تعبدون
فقال

فقال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واجيب بان ما
لما لا يعقل ونزول ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه جزءاً واستدل بانه
لو كان ممتنعا لكان لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزاً الى اخره
اقول ان جماعة من الاصوليين القائلين بجواز تاخير البيان الى وقت الحاجة كالغزالي
وغيره استدلوا على مذهبهم بوجوه استضعفها المصنف الاول قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة امرهم بذبح بقرة معينة ولم تكن مبينة والدليل الصغرى انهم لما سألوا عن المأمور به بينه
الله تعالى وقال انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ثم سألوا زيادة البيان فقال انها بقرة
لا ذلول تثير الارض فعود الضمير في كل آية اليها دليل على تعيينها وايضا لو لم تكن معينة
لكان المأمور به في الآية الثانية غير المأمور به في الآية الاولى وذلك باطل اجماعا وايضا
لما طابق الامر جوابه الدال على الاتحاد والتعيين واما الكبرى فظاهرة لانها لو كانت مبينة
لكان السؤال عبثا واعترض المصنف وغيره على هذه الدلالة بمنع التعيين والدليل عليه انه
امر بذبح بقرة وهي لفظة بقرة غير دالة على التعيين واذا لم تكن دالة على التعيين لم يكن فيه
تاخير البيان عنه وايضا قال ابن عباس لو ذبحوا اية بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا
في السؤال فشدد الله عليهم وذلك دليل على عدم التعيين لان طلب زيادة البيان ليمتثلوا لم يكن
تشديد وايضا لو كانوا مامورين بذبح البقرة المعينة لما استحقوا التعنيف على طلب
زيادة البيان لكن الله عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون فعلم من ذلك انهم انما
امروا بذبح بقرة مطلقة ويمكن الجواب عن الاول بان البقرة وان كانت مطلقة في ظاهر
اللفظ الا ان المراد غير الظاهر وهذا الظاهر لانه ما ذكروه بل هو احد مغلطاتهم التي استدلوا
فيه نظر لانا نقول لا نسلم ان المراد غير الظاهر ولا دليل عليه يصرف عن الظاهر
بها على جواز تاخير البيان وعن الثاني بانه خبر واحد وعن الثالث بانه ليس فيه دلالة على
التعنيف على ترك المبادرة لا عليه لانه ليس فيه دلالة على انهم استحقوا التعنيف لاجل تفريطهم
في اول القصة بل يجوز ان يكونوا قد استحقوا التعنيف لاجل انهم فرطوا في الفعل بعد حصول

البيان التام الثاني لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون
قال ابن الزبعرى خصمتك ورب محمد اليس قد عبدت الملائكة والمسيح فتوقف الرسول عليه السلام
في الجواب الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فخصصت الآية الاولى واجاب
المصنف بان الآية الاولى ليست عامة في الملائكة وللمسيح وغيرهم لان ما موضوعة لما لا
يعقل والملائكة والمسيح عقلاء والخلق تحتها ونزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
ليس مخصصا لذلك العموم بل هو زيادة بيان لجهل المعترض مع انه خبر وليس فيه دلالة على التخصيص
الثالث ان تاخير البيان الى وقت الحاجة لو كان ممتنعا لكان امتناعه اما ان يكون لذاته او لغيره
وعلى كلا التقديرين فاما ان يعلم ذلك بالضرورة او بالنظر والقسمان باطلان فلا امتناع
والاعتراض بالمعارضة فانا نقول لو كان جائزا فاما ان يعرف بضرورة العقل او بنظره
والقسمان باطلان فلا جواز ولا ادلته قال المانع سادسا الظاهر لو جاز لكان الى مدة
معينة وهو تحكم اذ لم يقل به احد او الى الابد فيلزم المحذور واجيب الى معينة عند الله وهو وقت
التكليف قالوا لو جاز لكان مفهما لانه مخاطب فيشتمل به وظاهره جهالة والباطن
متعذر واجيب بجريه في النسخ لظهوره في الدوام وانه يفهم الظاهر مع تجويز التخصيص
عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة عبد الجبار تاخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها
للجهل بصفتها بخلاف النسخ واجيب بان وقتها وقت بيانها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل
لجاز الخطاب بالمهمل بين مراد واجيب بانه يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته فيطيع ويعصي
بالعزم بخلاف الاخر وقال تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ واجيب
بان ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان اجدر اولى احتج المانع
من تاخير البيان من حاله ظاهر بانه لو جاز التاخير لكان اما الى مدة معينة او الى الابد والاول
ط لانه تحكم فان تخصيص تلك المدة بدل لكل المعين تخصيص من غير مخصص والثاني ط
لانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب لم لا يجوز التاخير الى مدة معينة معلومة لله تعالى
وهو

وهو وقت الحاجة واحتجوا ايضا بانه لو كان التاخير جائزا لزم المحال لان المخاطب يفهم
لما يخاطب به والا لكان الخطاب عبثا واذا كان الفهم لا بد منه فمدلول الظاهر غير مراد
وهو المفهوم فالحمل عليه جهالة وغير الظاهر غير معلوم فالحمل عليه متعذر والجواب
المعارضة بالنسخ فانه يفهم منه الدوام ومع ذلك يجب بيان ان الحكم منسوخ وايضا
فانا نفهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة ولا يلزم الجهل فان الجهل لازم من الحكم
بان المراد هو الظاهر والاول غير وارد على ابي الحسين واحتج عبد الجبار بان تاخير البيان
في المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ فان صفة الفعل مبينة
فجاز التاخير فيه دون الاول واجاب المصنف بان هذا فيه مغالطة لان وقت العبادة
هو وقت بيانها لا وقت الامر بها فقوله تاخير بيان المجمل يفضي الى الاخلال بالفعل في وقته
غير صحيح واحتجوا ايضا على امتناع تاخير بيان المجمل بانه لو جاز تاخيره لجاز الخطاب
بالمهمل لان المجمل لا يفهم منه شي فيكون كالمهمل والتالي ظ انتفاء والمقدم مثله واجاب
بالفرق بين الخطاب بالمجمل والخطاب بالمهمل فان الخطاب بالمجمل يفهم المخاطب منه
الامر باحد محتملاته فيوطن نفسه على الطاعة او المعصية فيحصل له الثواب او العقاب بذلك
وهذا من اعظم فوائد التكليف بخلاف المهمل الذي لا يفهم منه شي البتة واحتجوا على المنع
من جواز تاخير التخصيص بان تاخيره يوجب الشك في كل شخص انه هل هو مراد ام لا بخلاف
النسخ واجاب بان الشك الحاصل من جواز تاخير التخصيص اقل من الشك الحاصل من جواز
تاخير النسخ لان الشك هناك انما هو شك في كل شخص على البدل بخلاف الشك في النسخ فانه
يقتضي الشك في الكل فكان جواز تاخير التخصيص اولى قال مسئلة المختار على المنع جواز
تاخير عم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ
ما انزل اليك واجيب بعدم كونه للوجوب والفور واللفظ القران اقول هذه المسئلة
من توابع المسئلة الاولى فالقائلون بانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز

تأخير التبليغ من الرسول عم والمصنف اختار تفريعًا على هذا القول بأنه يجوز تأخير
تبليغه عم الى وقت الحاجة واستدل بأن التأخير لا يستلزم المحال وكان ممكنًا أما
الأول فلأن الاستحالة ليست لذاته قطعًا ولا حاصلة بالغير لأن الأصل عدمه
وأما الثاني فظاهر وأيضًا فإنه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها وعلى هذا
التقدير يجوز التأخير احتج المانع بقوله تع يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك
أمر بتبليغ ما أنزل الله فلو أخر لم يمتثل وأجاب المصنف بوجوه الأول
المنع من كون الأمر للوجوب الثاني المنع من كونه للفور الثالث المراد بالمنزل
ههنا هو القرآن والكلام في تبليغ الأحكام قال مسئلة المختار
على المنع جواز تأخير إسماع المخصص الموجود لنا أنه أقرب من تأخيره مع العدم
وأيضًا فإن فاطمة ع سمعت يوصيكم ولم تسمع نحن معاشر الأنبياء وسمعوا اقتلوا فاطمة
المشركين ولم يسمع الأكثر سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلا بعد حين أقول هذا
تفريع ثان على القول بالمنع من جواز التأخير وهو أنه هل يجوز إسماع العام من دون
إسماع المخصص الموجود أم لا أما القائلون بجواز التأخير في البيان فإنهم يقولون
بأولوية التأخير ههنا وأما المانعون فقد اختلفوا والمصنف اختار تفريعًا
على القول بالمنع أنه يجوز تأخيره واستدل بأن تأخير الإسماع أقرب من تأخير
البيان مع وقد بين جواز تأخير البيان وأيضًا فإن فاطمة ع سمعت يوصيكم الله
في أولادكم ولم تسمع الخبر الذي نقله أبو بكر رض وهو قوله عم نحن معاشر الأنبياء لا نورث
وسمع الصحابة قوله تع اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولم يسمع الأكثر قوله عم في
المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلا بعد زمان طويل قال مسئلة المختار على
التجويز جواز تخصيص البعض دون البعض لنا أن المشركين يخرج منه الذمي ثم العبد ثم المرأة
بتدريج وآية الميراث بخروج القاتل والكافر بتدريج قالوا يوهم الوجوب
في

في الباقي وهو تجهيل قلنا إذا جاز إيهام الجميع فبعضه أولى أقول هذا تفريع على
القول بجواز تأخير البيان وهو أنه هل يجوز إسماع بعض المخصص وتأخير البعض الآخر
مع منعه قوم واستدل المصنف بأن المشركين خرج الرسول منه الذمي ثم العبد ثم المرأة
على التدريج وآية الميراث بخروج القاتل والكافر بتدريج قالوا تأخير البعض يوهم الوجوب
في الباقي فيكون خطابًا لا يفهم فهو تجهيل والجواب بأن هذا التفريع إنما هو على القول بجواز
تأخير البيان في الإجمال تأخير إسماع كل المخصصات فلأن يجوز إسماع البعض وتأخير الباقي
أولى قال مسئلة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعًا والأكثر يكفي بحيث
يغلب انتفاؤه القاضي لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارض لنا
لو اشترط لبطل العمل بالأكثر قالوا إذا كثر البحث فيه تفيد العادة القطع وإلا فبحث
المجتهد يفيده لأنه لو أريد لاطلع عليه ومنعا واستند بأنه قد يجد ما يرجع به
أقول نقل ههنا الإجماع على أنه يمتنع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وقد رأيت
لبعض الأصوليين نقلا عن أبي بكر الصيرفي جواز العمل به ابتداء ما لم يظهر المخصص
والمجتهد إنه يكفي في العمل بالعام البحث الموجب للظن بانتفاء المخصص وقال القاضي
أبو بكر إنه لا بد من القطع بانتفاء المخصص وكذلك كل دليل مع معارض واستدل
المصنف على إبطال قول القاضي بأنه لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات لعدم القطع
بانتفاء المخصصات لها والتالي باطل فالمقدم مثله قال القاضي القطع ههنا ممكن لأن ما كثر
البحث فيه بين العلماء زمانًا طويلًا مع عدم اطلاعهم على المخصص يفيد القطع بانتفائه عادة
وإلا فبحث المجتهد يفيد علمه بعدمه لأنه لو أريد المخصص لنصب الله
عليه الدليل ولو نصب علم الدليل لاطلع عليه المجتهد فلما لم يظفر بالمخصص دلّ
على انتفائه والوجهان ممنوعان وسند المنع أن المجتهد بعد بحثه قد يظفر على حكم
ما يرجع به عن ذلك الحكم ولو كان البحث يوجب انتفاء ما يرجع لدليل ظهر له قال

المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند
الاطلاق شيء ولا يطرد بالمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم احد المحامل والفعل
المجمل كالقيام من الركعة الثانية لاحتمال الجواز والسهو ابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه
ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين او لم يبين وقد يكون في مفرد بالاصالة وبالاعلال
كالمختار وفي مركب مثل او يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد
المجاز بعد منع الحقيقة اقول المجمل يطلق في اللغة على المجموع واما في الاصطلاح
فقد اختلفوا في تعريفه فالذي ارتضاه المصنف انه الذي لم تتضح دلالته ويدخل فيه اللفظ
والفعل معا وقال قوم ان المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهذا
الحد فاسد طردا وعكسا اما الطرد فلان المهمل يصدق عليه انه لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء وليس بمجمل وكذلك المستحيل فانه ليس بشيء واللفظ الدال عليه لا يفهم منه شيء
مع انه ليس بمجمل واما العكس فلان المجمل قد يفهم منه احد محامله فلا يصدق عليه الحد
دون المحدود وكذلك الفعل المجمل كالفعل انه ص قام من الركعة الثانية فان هذا الفعل
مجمل لانه يحتمل ان يكون القيام عن سهو وعن جواز القيام وليس بلفظ فلا يصدق عليه
الحد وقد حده ابو الحسين البصري بانه الذي لا يمكن معرفة المراد منه اي من نفسه واحترز
به عن المجمل المبين فانه يمكن معرفة المراد منه بالبيان لا من نفسه ويرد عليه المشترك المبين
فانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه بل بواسطة البيان مع انه ليس بمجمل لكونه مبينا وفيه نظر
ويرد عليه المجاز المراد سواء بين او لم يبين فانه لا يمكن معرفة المراد منه مع انه ليس بمجمل و
قيد المشترك بالمبين لانه بدون البيان مجمل بخلاف المجاز فانه ليس بمجمل سواء بين او لم يبين
واعلم ان الاجمال قد يكون في مفرد اما بالاصالة كالعين المشترك بين معانيها واما بالاعلال
كالمختار الصالح للفاعل والمفعول وانما صلح لهما بواسطة الاعلال وقد يكون في مركب
مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقد يكون في مرجع الضمير
كقولنا

كقولنا
كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه فانه تارة يرجع الى العلم وتارة الى العالم وقد يكون في مرجع
الصفة كقولنا زيد طبيب ماهر فان ماهرا قد يرجع الى الطبيب وقد يرجع الى زيد ويتفاوت
المعنى باعتبارهما وقد يكون الاجمال في المجاز المتعدد بعد المنع من الحمل على الحقيقة
قال مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي والبصري
لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه قالوا ما اوجب للضرورة يقدر بقدرها
ولا يضمر الجميع والبعض غير متضح اجيب متضح بما تقدم اقول ذهب الجمهور
الى انه لا اجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
بناتكم وبالجملة لا اجمال في اضافة التحريم الى الاعيان وذهب ابو الحسين الكرخي و
ابو عبد الله البصري الى انه مجمل حجة الجمهور ان القطع حاصل بان التحريم اذا
اضيف الى الاعيان كان العرف قاضيا فيه بتحريم المعنى المقصود منه مثلا الفعل
المقصود من الميتة هو الاكل فالتحريم المضاف اليها يكون بالحقيقة مضافا الى اكلها
والفعل المقصود من الامهات والاخوات هو النكاح فالتحريم المضاف اليهن يكون
مضافا الى نكاحهن وحينئذ لا اجمال احتج المخالف بان الاضمار ههنا لا بد منه
لاستحالة اضافة التحريم الى الاعيان واذا كان الاضمار لا بد منه قيد الاضمار
بقدر الضرورة اليه ولا يتعدى محل الحاجة والبعض كفاية فلا يجوز اضمار الجميع
فيتعين اضمار البعض والبعض غير متضح فتعين الاجمال والجواب لا نسلم عدم اتضاح
البعض بل هو متضح لما تقدم من قضاء العرف قال مسئلة لا اجمال في نحو وامسحوا
برؤسكم لنا ان لم يثبت في مثله عرف في بعض كمالك والقاضي وابن جني فلا اجمال
وان ثبت كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت
بالمنديل البعض قلنا لانه آلة بخلاف مسحت بوجهي واما الباء للتبعيض فضعيف
اقول ذهب المحققون الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل وذهب شذوذ

الى اجماله واعلم ان الناس اختلفوا ههنا فذهب قوم الى ان ادخال الباء على الفعل المتعدي
بنفسه لا يقتضي التبعيض عرفا وهو مذهب مالك والقاضي وابن جني وذهب آخرون الى انه
يقتضيه وهو مذهب الشافعي وعبد الجبار وابي الحسين البصري والشيعة واعلم ان كل واحد
من هذين القولين لا اجمال لما ان الاشتراك العرفي يقتضي التبعيض فلا اجمال حينئذ لان الدلالة
العرفية ظاهرة واما ان لم يثبت فلا اجمال ايضا لان الاصل وجوب مسح جميع الراس والمعارض
له احتج المخالف بان العرف يقتضي الفرق بين قولنا مسحت بالمنديل وبين قولنا مسحت
المنديل فان الاول يقتضي البعض دون الثاني والجواب ان الشافعي المعدل لا انه
فيظهر فيه الفرق بخلاف مسحت بوجهي وانا لا اسلم انه يقتضي التبعيض واعلم ان الشافعي
نقل عنه ان الباء ههنا للتبعيض واستضعفه المصنف لكن حيث انه لم ينقل عن العرب
قال مسألة لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين البصري
لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما انه ليس بعقاب
او تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال قالوا اجيب بما تقدم في الميتة اقول اختلفوا
في مثل قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فقال قوم انه مجمل وهو
مذهب ابي الحسين وابي عبد الله البصري وقال آخرون انه ليس بمجمل وهو الحق والدليل عليه
ان مثل هذا ظاهر في رفع المؤاخذة والعقاب باستقراء العرف قبل الشرع فلا اجمال
حينئذ لا يقال ان الخاطئ والناسي يلزمهما الضمان وهو من انواع العقاب والمؤاخذة
لانا نقول لا اسلم انه عقاب سلمنا لكن وجوب الضمان يكون مخصصا لعموم رفع العقاب
والمؤاخذة واحتج المخالف بان الاخبار عم برفع الخطأ والنسيان عن الامة لا يراد منه
الحقيقة لوجودهما قطعا فلا بد من اضمار وليس بعض الانواع اولى من البعض ولا
يجوز اضمار الجميع لان ما وجب للضرورة يقدر بقدرها فيتحقق الاجمال والجواب
لا اسلم عدم الاولوية وبيانه ما تقدم في مسألة الميتة من العرف قال مسألة

لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور خلافا للقاضي لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال
والا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى
نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح
قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله قالوا العرف شرعي مختلف في الكمال والصحة قلنا مختلف
بلا اختلاف ولو سلم فلا استواء لترجيحه بما ذكرناه اقول اختلفوا في مثل قوله عم
لا صلوة الا بطهور فقال القاضي ابو عبد الله مجمل وقال الجمهور انه ليس بمجمل وهو الحق
والدليل عليه ان يقول العرف الشرعي قاض في مثل نفي هذه الحقائق الشرعية بنفي صحتها سلمنا
ان لا عرف شرعي فيه لكن العرف المشهور بين الناس في مثل نفي هذه الاشياء انما هو نفي فائدتها
كقولهم لا علم الا ما نفع سلمنا انتفاء العرفين لكنا نقول لا بد ههنا من المجاز لتحقق مسمى
الصلوة واولى المجازات ههنا صرف النفي الى الصحة بيان الاولوية ان حقيقة اللفظ
هي نفي الصلوة وعدمها اقرب مجازا اليها وهو نفي الصحة لانه مساو للعدم في كل
تقدير لا اجمال فان قيل هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لان اللغة وضعية
منقولة قلنا لا اسلم انه اثبات اللغة بل هو اثبات اولوية بعض المجازات بالعرف في مثله
قالوا العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة اي متردد بينهما على السواء فان العرف الشرعي
في مثل هذه الاشياء يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال والجواب لا اسلم تردد اللفظ
بين نفي الكمال ونفي الصحة لعرف الشرع لان عرف الشرع في مثل هذا النفي نفي الحقيقة
الشرعية بل التردد فيه انما هو لاختلاف الفقهاء في تقديره سلمنا التردد لكن لا اسلم
الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من المعدوم على ما بينا
قال مسألة لا اجمال في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان اليد الى
المنكب حقيقة فصح لبعض اليد لما دونه والقطع ابانة المفصل فلا اجمال واستدل
لو كان مشتركا في الكوع والمرفق لزم الاجمال واجيب بانه لو لم يكن يلزم المجاز واستدل

يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة احدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب من واحد
معين على حسب اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا قالوا يطلق اليد
على الثلث والقطع على الابانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور
اقول ذهب الاصوليين الى ان اية السرقة مجمله في اليد والقطع والمحققون على خلافه بعض
والدليل عليه حقيقه في العضو المخصوص من الانامل الى المنكب ولهذا صح اطلاق بعض الى اليد م
اليد على ما دون المنكب ولو كانت اليد يطلق على البعض حقيقه لما صح اطلاق بعض اليد
عليه واما القطع فانه حقيقه في ابانة المفصل وعلى هذا التقدير لا اجمال فيهما
واستدل بعضهم على نفي الاجمال ههنا بان اليد لو كانت موضوعه للعضو من
الانامل الى المنكب والى الكوع والى المرفق على سبيل الحقيقه لزم الاشتراك
والاصل عدمه فلا اجمال والجواب المعارضه بان يقول لو لم يكن موضوعا
للثلث على سبيل الاشتراك لزم المجاز وهو خلاف الاصل على انه يحتمل
ان يكون لفظ اليد موضوعا للثلث على سبيل الاشتراك وان يكون موضوعا
للقدر المشترك بينها وان يكون حقيقه في احدها مجازا في الاخر وهذه
احتمالات ثلثه ولا شك في ان وقوع احتمال واحد معين ابعد من وقوع احتمالين
لكن الاحتمال انما لزم على تقدير ان يكون اللفظ مشتركا والجواب ان هذا
اثبات اللغه اعني كون اليد متواطئا وحقيقه في واحد ومجازا في اخر بالترجيح
اعني بكون وقوع احد احتمالين اغلب على الظن من وقوع واحد منهما بعينه
وهو باطل بالاتفاق وايضا فهذا الذي ذكرتم لو كان صحيحا لزم ارتفاع
كل مجمل لانسحاب ما ذكرتم فيه احتج المخالف بان اليد يطلق على الثلث والاطلاق
الحقيقه فيلزم الاشتراك وايضا القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح فيكون
الاجمال ثابتا في اليد والقطع والجواب لا نسلم تساوي الاطلاق وبيانه
ما تقدم

ما تقدم قال مسئله المختار ان اللفظ ... تارة ولمعنيين من غير ظهور مجمل لنا
انه معناه قالوا ظهر في المعنيين لكثرة الفائدة ... اثبات اللغه بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقايق
لمعنى واحد اكثر وكان اظهر قالوا يحتمل الثلثة كالسارق اقول اختلفوا في ان
اللفظ الوارد من الشرع اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا او على ما يمكن حمله على معنيين
اخرين من غير ظهور احد المحملين هل يكون مجملا ام لا ذهب الاكثر الى انه ليس بمجمل وذهب الغزالي
وغيره الى انه مجمل وهو اختيار المصنف واحتج عليه بان اللفظ ههنا يمكن حمله على معنى واحد
وعلى معنيين وليس هناك ظهور لاحد المحملين على الاخر فيكون مجملا اذ معنى المجمل هو هذا
حجة المخالف وجهان الاول ان حمله على المعنيين اولى من حمله على المعنى الواحد ضرورة
كونه اكثر فائده وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى ومع الظهور لا اجمال بكونه
والجواب ان هذا اثبات اللغه بالترجيح لانه استدل على ظهوره في المعنيين بكونه اكثر
فائده سلمنا لكن يعارضه بان ... ما بين اي الالفاظ الموضوعه على معانيها بالحقيقه انما
وضعت لمعنى واحد في الغالب والحمل على الاغلب اولى وكان ظاهرا في المعنى الواحد
الثاني انه يحتمل ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الواحد وللمعنيين على سبيل الاشتراك
ويحتمل التواطؤ ويحتمل ان يكون ... في احدهما مجازا في الاخر والاشتراك لازم على
تقدير وقوع واحد من هذه الثلثه ولا شك في ان وقوع واحد من اثنين اقرب كما مر في
السارق والجواب كما تقدم قال مسئله ماله محمل لغوي ومحمل حكم شرعي مثل
الطواف بالبيت صلوة ليس بمجمل لنا ... الشارع تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغه
قالوا يصلح لهما ولم يتضح لهما قلنا يتضح بما ذكرناه اقول اختلفوا في اللفظ الوارد
من الشرع اذا امكن حمله على معنى لغوي و... على حكم شرعي متجدد هل يكون مجملا ام لا
ذهب جماعه من الاصوليين الى انه مجمل وهو اختيار الغزالي وبعض الامامية وذهب
آخرون الى انه ليس بمجمل بل هو ظاهر في الحكم الشرعي وهو اختيار المصنف ومثاله قوله عم

الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون [illegible] مسه انه كالصلوة في افتقاره الى الطهارة ويحتمل
ان يكون المراد ان الطواف صلوة لغوية [illegible] على الدعاء واحتج عليه بان المعهود
من الشرع انما هو تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة فكان اللفظ الصادر عنه ظاهرا
في الحكم الشرعي المتجدد احتج المخالف بان هذا اللفظ صالح للمعنى اللغوي والشرعي لان المعهود
من الشارع استعمال الالفاظ في معانيها اللغوية في الاغلب وهذا مع ما ذكرناه دال على الاجمال
وكونه غير متضح في احد المعنيين والجواب انه لا نسلم عدم الاتضاح بل الحكم الشرعي اوضح
بما ذكرناه اولا قال [illegible] مسئلة لا اجمال فيما له [illegible] ى ومسمى شرعي ورابعها الغزالي في الاثبات
الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي اللغوي [illegible] بات مثل اني اذن لصايم لنا ان عرف
يقضي بظهوره فيه لا اجمال يصلح لما الغزالي في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته واجيب ليس
معنى الشرعي الصحيح والا لزم في دعي الصلوة الاجمال الرابع في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته
كبيع الحر والخمر واجيب بما تقدم وبان دعي الصلوة للغوي وهو باطل اقول اختلف العاملون
بالاسماء الشرعية انه اذا ورد لفظ له مسمى لغوي ومسمى شرعي هل يكون مجملا ام لا ذهب القاضي
ابو بكر لعدم العمل بها الى انها مجملة وذهب بعض الحنفية والشافعية الى انه غير مجمل وهو
اختيار المصنف وقال الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كمطلق الامساك لان الاول
اظهر وان ورد في النفي كنهيه عن صوم يوم النحر فهو مجمل وذهب آخرون الى انه في الاثبات ظاهر
في المسمى الشرعي وفي النفي ظاهر في اللغوي احتج المصنف بان الشارع عرفه يقضي بظهور اللفظ
في المسمى الشرعي لما مر فلا اجمال حينئذ احتج القائلون بالاجمال بانه صالح للغوي والشرعي
على ما مر [illegible] والجواب قد تقدم احتج الغزالي [illegible] فظ في النهي يتعذر حمله على المعنى الشرعي
والا لزم صحة الفعل وهو الصوم [illegible] استلزام النهي الصحة اذ الممتنع يستحيل
النهي عنه والجواب ليس معنى الصوم [illegible] صوم الصحيح بل الامساك مع الهيئات المخصوصة
ولو كان الصوم الشرعي هو الصحيح [illegible] في قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك مجملا لما
[illegible] في ذم [illegible] قلم

قلم وليس كذلك للقطع بان المراد النهي عن الهيئات المخصوصة واحتج اصحاب المذهب
الرابع بان لفظ البيع في نهيه عم عن بيع الحر والخمر لو كان ظاهرا في البيع الشرعي لزم ان يكون
متصورا لاستحالة النهي عما لا يتصور والتالي باطل اجماعا فاذا تعذر ظهوره في المعنى الشرعي
والاحتمال متعذر للعلم بثبوت ظهوره في اللغوي والجواب منع استلزام النهي الصحة على ما مضى
وايضا يلزم ان يكون دعي الصلوة للمعنى اللغوي وهو باطل قطعا لان الحايض غير ممنوعة
من الدعاء قال [illegible] الظاهر والمأول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة
ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط والتاويل من آل يؤول اي رجع وفي
الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان اردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا
الغزالي احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر ويرد ان الاحتمال ليس
تاويلا بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع به اقول [illegible] الظاهر في اللغة هو الواضح
يقال ظهر كذا اي وضح وانكشف وفي الاصطلاح عبارة عن اللفظ الدال دلالة
ظنية اما بالوضع كالاسد في معناه الحقيقي او بالعرف كالغايط المنقول الى قضاء الحاجة
فالدلالة الظنية احتراز عن اللفظ الدال على معناه بالقطع وعن اللفظ المشترك
الذي لا يدل ظنا على شيء من معانيه وقولنا بالوضع او العرف احتراز عن دلالة الاسد
على الشجاع عند القرينة التي يكون بها اظهر منه في الحيوان المفترس فانه وان دل على
الشجاع واحتمل الحيوان المفترس احتمالا مرجوحا لكن لما لم يكن دلالته باحد الوضعين
لم يكن ظاهرا والتاويل في اللغة الرجوع من آل يؤول وفي الاصطلاح عبارة عن حمل الظاهر
على المحتمل المرجوح فبالظاهر يخرج النص والمشترك المحمول على احد معنييه وقولنا المحتمل
احتراز عن حمله على ما لا يحتمله وقولنا المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على معناه و
ان اردت حد التاويل الصحيح اي المعمول به زدت على ما ذكرناه بدليل يصيره راجحا
وحد الغزالي بانه احتمال يعضده الدليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر وهذا فيه نظر

من وجهين الاول ان الاحتمال ليس بتاويل بل هو شرطه الثاني يخرج عنه التاويل
المقطوع به فهو صرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع يخرجه
عما ذكره بقوله بدليل يصيره اغلب على الظن ع العط ساغ الظن قال وقد يكون
قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للاقوى وقد يكون متعذرا
فيرد فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق
سائرهن اي ابتدأ النكاح او امسك الاوائل فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد
في الاسلام من غير بيان مع انه لم ينقل تجديد قط واتيانا وبهم قولهم لفيروز الديلمي
اسلم على اختين امسك ايتهما شئت فانه يبعد لقوله ايتهما اقول التاويل منه ما هو
قريب فيترجح بادنى مرجح ومنه ما هو بعيد فيحتاج الى المرجح الاقوى ومنه ما هو
متعذر فيرد ولا يحمل عليه ولما تعذر الضابط المميز لهذه بعضها عن بعض لكونها
من الامور الاضافية فرب قريب عند شخص بعيد عند آخر لاجرم ذكر المصنف امثلة للبعيد
منه المتعلم منها فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك
اربعا وفارق سائرهن لان مذهبهم ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع بطل نكاحهن
ان نكحهن معا وطبعنا لا اربع ان نكحهن على الترتيب قياسا على المسلم ومذهب الباقين التخيير
مطلقا وقد تاولوه بتاويلات ثلثة احدها يحمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح
ويكون معنى قوله امسك اربعا اي انكح منهن اربعا وقوله فارق سائرهن اي لا
تنكح سائرهن الثاني يحتمل انه اراد الامر للزوج باختيار الاوائل منهن الثالث
يحتمل ان يكون النكاح واقعا في بدء الاسلام قبل تحريم ما زاد على الاربع وانكحة الكفار
انما يبطل منها ما كان مخالفا لما ورد به الشرع في حال وقوعها وقد ذكر المصنف
بوجهين الاول ما يبعد هذه التاويلات الاول انه يبعد غاية ان [illegible] بمثل
هذا الخطاب من يكون متجدد الاسلام من غير سابق بشروط

بعيدة
للباقين
ثلث

مع ان الحاجة داعية الى ذلك لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل تجديد
النكاح في الصورة المذكورة مع ان الظاهر من حال الزوج الامتثال لامره عليه السلام
بالامساك واتيانا وبهم لقوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
وفارق الاخرى بالتاويلات المذكورة فانه يبعد من التاويلات المذكورة في الصورة الاولى
لانه خيره بامساك ايتهما شاء فجعل الخيرة اليه في الامساك والفراق ومذهبهم ليس كذلك
لانها غير مفيدة بخيرته عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام وبوقف النكاح على
رضا الزوجة قال ومنها قولهم في فاطعام ستين مسكينا اي فاطعام طعام
ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوما فجعل
المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع امكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر
قلوبهم على الدعا للمحسن اقول هذه احدى التاويلات البعيدة للحنفية قالوا
لان المقصود دفع الحاجة ولا فرق بين اطعام ستين مسكينا يوما واحدا او بين اطعام
مسكين واحد ستين يوما في دفع الحاجة وان وقع بينهما افتراق في شيء غير ذلك فلا اعتداد
به في نظر الشارع لان المصالح انما هي باعتبارات الحاجات والشارع انما نظره الى المصالح
والاكان كذلك وجب هذا التاويل ووجه بعده امران احدهما انهم جعلوا مفعول
اطعام هو طعام وهو معدوم فجعلوه موجودا لينص عليه ان يكون مفعولا وجعلوا ستين
مسكينا في تقدير العدم مع صلوحه للمفعولية ولا شك ان هذا ضعيف فما تفرع عليه
يكون ضعيفا الثاني انه يمكن في الجماعة حصول مستجاب الدعوة وايضا يطابق الجماعة
على الدعا وبركتهم ليس كحال الواحد فجاز ان يكون ذلك مطلوبا للشارع بل هو اولى
قال ومنها قولهم في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة بالتقدم وهو ابعد اذ يلزم
ان لا تجب الشاة وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله باطل اقول ومن
تاويلات الحنفية البعيدة قولهم في معنى قوله صلعم في اربعين شاة شاة ان المراد منه قيمة شاة

ومذهبه
قولهم بالطعام
الطعام

بالنقدين وهو ان المقصود دفع الحاجة سواء كان بالشاة او بقيمتها للنسا وبهذا المعنى
واقترانها فيما لا مصلحة فيه ووجه البعد ان قوله في اربعين شاة شاة ظاهر في تخصيص الشاة
بالوجوب عينا لاختصاصها بالذكر ولو حمل على ذلك التاويل بناء على ان المقصود انما هو دفع
الحاجة رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط من العلة التي هي دفع الحاجة ولا شك
ان كل معنى استنبط من حكم وادى ذلك الاستنباط الى بطلان ذلك الحكم فانه
يكون باطلا لاستلزام بطلان الاصل بطلان الفرع قال ومنها حمل ايما
امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة
وباطل اي يؤول اليه البطلان الحكم غالبا لاعتراض الولي لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة
واعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت فابطل ظهوره قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور
اي مؤكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد كاللغز مع امكان قصد المنع وتكريره
استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات اقول هذه احدى تاويلاتهم البعيدة وهو
حمل قوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلثا على ثلثة معان احدها
انه اراد بالمراة الصغيرة الثاني انه اراد الكبيرة فلعله اراد الامة والمكاتبة الثالث
يحتمل انه اراد بالبطلان مصيره اليه في اغلب الاحوال بتقدير اعتراض الولي عليها اذا
زوجت نفسها من غير كفو لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة حتى يكون رضاها هو المعتبر
لا يقال لو كانت مالكة لم يكن لاعتراض الولي وجه لانا نقول الوجه فيه دفع النقيصة
ان كانت وهي ان يكون قد زوجت نفسها من غير كفو وانما كانت هذه التاويلات بعيدة لانها
مبطلة للعموم الظاهر من قصده عم ظهورا يقارب العلم لانه اراد بتمهيد اصل التعميم مع ظهور اي
الدالة عليه ما لتدها بلفظة ما وتكرير البطلان مرة بعد اخرى ومع حصول هذه الامور
يعلم قطعا ان المقصود ما دلت عليه هذه الالفاظ وهو العموم وحمل هذا العموم مثل ... الامة
المكاتبة بعيد لانه يجري مجرى الالغاز فان الظاهر منه شي والمراد منه امر ... د
دا

ولا شك ان المكاتبة نادر فحمله عليها نادر مع امكان قصد المنع من استقلال المراة سواء كانت
حرة او امة او مكاتبة او صغيرة او كبيرة فيما يليق بالعادات المنع من اشتغالها به ومنه البضع فيجب
المصير اليه والحمل على الصغيرة انما كان بعيدا لما ذكرناه اولا ولان نكاحها لنفسها عندهم صحيح
موقوف على الاجازة والنبي حكم ببطلانه والحمل على الامة ضعيف لما مر ولانه عقبه بقوله
فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها والمهر انما يستحقه السيد لا هي قال ومنها
حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضا والنذر لما ثبت عندهم من صحة
الصيام بنية من النهار فجعلوه كاللغز فان صح المانع من الظهور فليطلب اقرب تاويل
اقول من التاويلات البعيدة لهم حمل قوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
على صوم القضا والنذر لان مذهبهم صحة الصوم وان لم تحصل النية من الليل اذا
وجدت في النهار وانما كان هذا بعيدا لان الصوم نكرة وقد دخل عليه حرف النفي فتفيد
العموم على ما سبق ولا شك ان المتبادر الى الافهام انما هو الصوم الاصلي المكلف به
في اصل الشرع فالحمل على القضا والنذر حمل للظاهر على النادر وذلك يجري مجرى
اللغز لا يقال لا نسلم ان الظاهر من هذا النفي انه يقتضي نفي الصوم والاعيان
لا يصح نفيها لانا نقول سلمنا ان النفي لا يصح على الاعيان الشرعية يجب تاويله
ما قرب تاويل وهو نفي الصحة لان نفي الذات يستلزم نفي جميع الصفات ونفي الصحة كذلك
فتقاربا بخلاف غيرها من الصفات فكان الحمل عليها اولى قال ومنها حملهم
ولذي القربى على الفقرا منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغني فعطلوا لفظ
العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى وعند بعضهم حمل ... انما الصدقات
الى اخرها على بيان المصرف من ذلك وليس منه لان سياق الاية قبلها من الرد على لمزهم
في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه اقول ومن التاويلات
البعيدة عندهم حمل قوله تع ولذي القربى ... على الفقرا منهم وانما حملوهم على ذلك

لان المقصود من دفع الخمس انما هو سد الخلة ولا خلة مع الغنى فلا يجوز الدفع وانما ذلك بعيد
لان دفع الخمس انما كان لعظم شانهم وبيانا لشرفهم وشرف نسبهم والا كان المقصود انما هو ذلك كانت
القرابة علة للدفع ظاهرا ولا اعتبار بالحاجة الخفية مع انها غير مذكورة وقال قوم ان حمل مالك
آية الزكوة على بيان المصرف لا على التمليك لكل صنف صنف من قبيل التاويلات البعيدة وسبب بعده
ان الله تع اضاف اسم الصدقة بلام التمليك وعطف بواو التشريك واحمل على بيان المصرف
يوجب المنع من التشريك الذي هو ظاهر من الاية والمصنف لم يستبعد هذا التاويل لان في التشريك
سياق الآية يدل عليه لان الله تع ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات ويقولون ان محمدا ص لم يعطي
الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا فالله تع اراد الرد عليهم وذكر
ان ما يفعله محمد ع فهو حق لانه يعطيها المستحق وهم الاصناف التي عدها الله تع قال المستحقين
المفهوم الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه اي في غير
محل النطق والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان
قصد ويوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل رفع عن امتي
الخطا والنسيان وسئل القرية واعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقرير الملك ليتوقف
العتق عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان تعبدا فتنبيه وايما كما
سياتي وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن
قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اكثر الحيض واقل الطهر لكنه
لزم من ان المبالغة تقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين
وكذلك احل لكم ليلة الصيام الرفث يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالآن باشروهن
الى حتى يتبين لكم اقول الدلالة اللفظية اما ان يكون مستفادا من منطوق اللفظ
او من مفهومه ونعني بمنطوق اللفظ ما دل عليه اللفظ في محل النطق كقوله تع في الغنم
الزكوة فان هذا اللفظ يدل بمنطوقه على وجوب الزكوة في السائمة والمفهوم هذا

ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق كدلالة الحديث المذكور على عدم الزكوة في غير السائمة والاول
على قسمين اما ان يكون صريحا او لا يكون فالصريح ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما
يلزم عنه فان قصد وتوقف صدق المتكلم عليه او توقف عليه الصحة العقلية او الشرعية وتسمى
تلك الدلالة دلالة الاقتضاء كقوله ع رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان
هذا يدل على رفع الخطا والمقصود رفع حكم الخطا وهو مما يتوقف عليه صدق المتكلم
وكذلك قوله تعالى وسئل القرية فان هذا دال على سؤال القرية والمقصود سؤال اهلها وهو مما
يتوقف عليه الصحة العقلية وكذلك قوله اعتق عبدك عني على الف فانه يستدعي التمليك
لتوقف العتق عليه وهذا مما يتوقف عليه الصحة الشرعية واما ان لم يتوقف عليه احدهما الثلثة
واقترن التعليل بحكم لو لم يكن لتعليله كان تعبدا فهو تنبيه وايما كما سياتي بيان تفصيله وان لم اقسامه
يقصد لكن يتبع ما دل اللفظ عليه فتسمى دلالة الاشارة مثاله تمسك العلماء في تقدير
اقل الطهر واكثر الحيض بخمسة عشر يوما بقوله ص انهن ناقصات عقل ودين قيل ما نقصان
دينهن قال تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي فهذا انما سيق
لبيان نقصان الدين وما وقع النطق قصدا الا به لكن حصل فيه اشارة الى اكثر الحيض واقل
الطهر وانه لا يكون فوق شطر الدهر وهو خمسة عشر من الشهر اذ لو تصور زيادة لتعرض لها
عند قصد المبالغة في نقصان دينها وكذلك تقدير اقل مدة الحمل بستة اشهر بقوله تع وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله في موضع آخر وفصاله في عامين وكذلك القول بان من وطئ ليلا
واصبح جنبا لم يفسد صومه اخذا من قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فان آخر جزء من
الليل يصدق عليه انه من الليل بجواز الرفث فيه وبقوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب
الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فمد الغاية للجواز الى طلوع الفجر قيد
فلو لم يجز الاصباح على الجنابة لوجب تحريم الوطي قبل الفجر بمقدار ما يتم فيه الغسل
قال ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ان يكون المسكوت عنه موافقا

في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف وكالجزاء
بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل وكالتأدية ما دون القنطار من يؤده اليك وعدم الآخر
من لا يؤده وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان الحكم في غيره اولى ويعرف المعنى وانه
اشد مناسبة في المسكوت ومن ثمة قال قوم هو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل شرع
القياس وايضا فاصل هذا القياس قد يندرج في الفرع مثل لا تعطه ذرة قالوا لولا
المعنى لما حكم واجيب بانه شرطه لغة ومن ثم قال به بعض النافي للقياس ويكون قطعيا
كالامثلة وظنيا كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس اقول دلالة
اللفظ على المفهوم اما ان يكون موافقه لدلالته على المنطوق او مخالفه ويسمى الاول
مفهوم الموافقه وفحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه والثاني مفهوم المخالفه مثال
مفهوم الموافقه دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكدلالة قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره على الجزاء لما فوق المثقال وكدلالة قوله ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده
اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك على تادية ما دون القنطار في الاول وعدم تادية
ما زاد على الدينار في الثاني وهذا تنبيه بالادنى على الاعلى ويكون الحكم في محل السكوت اولى منه
في محل النطق وانما يكون كذلك اذا عرف المقصود من الحكم في محل النطق وعرف انه
اشد مناسبة للحكم في محل السكوت للحكم في محل النطوق لا على اعتبار هذا المشترك
ووجوده في محل النطق والسكوت سماه قوم قياسا لان كون الحكم في محل السكوت اولى منه في
محل النطق سموه جليا ونفى الآخرون تسميته قياسا واليه المصنف واحتج عليه بوجهين
الاول ان هذا معلوم قطعا من اللغه عند قصد المبالغه قبل شرع القياس الثاني
ان اصل هذا القياس قد يندرج في حكم الفرع فلا يكون قياسا بيان الاول ان من قال
لغيره لا تعط زيدا حبة فانه يفهم منه النهي عن اعطا ما زاد على الحبة مع انه لو اعطاه
الزائد لكان قد اعطاه الحبة المنهي عنها فالنهي عن الحبة يستلزم النهي عن الزائد

واما

واما الثاني فظاهر واحتج القائلون بكونه قياسا بانه لولا المعنى لما حكم في
الفرع بحكم الاصل لان المنطوق ليس الا النهي عن التافيف لكن لما كان النهي انما وقع
طلبا للاحترام وكان ذلك المعنى موجودا في النهي عن الضرب وجب ان يكون الضرب منهيا عنه
فالحكم بكون الضرب منهيا عنه انما حصل بالقياس والجواب كون المعنى في محل السكوت اولى منه
في محل النطق شرط لتحقق الفحوى من حيث اللغه وهذا لا يدل على كونه قياسا وقوله ومن ثمة
قال به النافي للقياس يحتمل امرين احدهما ان يكون المراد منه ان القائلين بنفي القياس قائلون
بمثل هذا اعني فحوى الخطاب فلو كان قياسا لما كان النافي له نافيا لهذا القياس الثاني
ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المستدلين على ان فحوى الخطاب ليس بقياس وهو ان هذا
يشترط فيه كون الحكم في محل المسكوت عنه اولى منه في محل المنطوق والقياس لا يشترط فيه ذلك
فلزم ان لا يكون فحوى الخطاب قياسا ويكون المراد بقوله ثم الاشارة الى الاجابة
من كون الاولوية شرطا له والاحتمال الاول اظهر واعلم ان اولوية الحاق المسكوت
عنه بالمنطوق على قسمين اما ان يكون قطعيا واما ان يكون ظنيا مثال الاول الامثلة التي
ذكرناها فانا لما علمنا ان التافيف انما علم تحريمه لاجل دفع الاذى وكان الضرب اكثر اذى
كان اولى منه بالتحريم ومثال الظني قول الشافعي في كفارة العمد فان الله تعالى اوجب
الكفارة في الخطا بقوله ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة وان هذا ان دل على وجوب
الكفارة في العمد لانه اولى بالمواخذة لا انه ليس بقطعي لان الكفارة لا نعلم وجوبها
في الخطا معللا بالمواخذة لقوله رفع عن امتي الخطا والنسيان والمراد رفع المواخذة
بل نظرا للخاطي بايجاب الكفارة عليه ليسقط ذنب التقصير وجناية العمد فوق جناية الخطا
وحينئذ لا يجب كون الكفارة في محل الخطا الادنى واجبة كونها واجبة في المحل الاعلى
فانه لا يلزم منه اسقاطها لان الذنبين اسقاطها لاعلاهما وكذلك الكفارة في اليمين الغموس
قال ومفهوم المخالفه ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام

مفهوم الصفه ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص
مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة ولا خرج
مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم فان خفتم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا لسوال
ولا حادثة ولا لتقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر اقول
لما فرغ من البحث عن مفهوم الموافقه شرع في بيان مفهوم المخالفه والبحث عن اقسامه المحتملة
وهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب
وهو على اصناف عشرة احدها مفهوم الصفه وهو ان يكون اللفظ عاما وقد اقترن بصفه
خاصة كقوله عم في الغنم السايمة الزكوة الثاني مفهوم الشرط كقوله تع وان كن اولات حمل
الثالث مفهوم الغايه كقوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الرابع تعليق الحكم
بعدد خاص مثل ثمانين جلدة الخامس مفهوم انما كقوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين السادس التخصيص بالوصف السابع مفهوم اللقب كتخصيص الاشيا الستة
في الذكر بتحريم الربوا الثامن مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام وهو قريب من السابع التاسع مفهوم الاستثنا كقولنا لا عالم
الا زيد العاشر مفهوم حصر المبتدا في الخبر كقولنا العالم زيد والمصنف ذكر من هذه
الاقسام ههنا اربعة وسيذكر الباقي فيما بعد وهذه الاصناف توجد متفاوتة في القوة
والضعف واعلم ان من شرط مفهوم المخالفه في دلالته على نفي الحكم عما سواه ان لا يظهر اولوية
ولا مساواة في المسكوت فيكون ذلك من قبيل مفهوم الموافقه وان لا يخرج مخرج الاغلب
عادة كقوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربيبة في الحجر فذكر هذا الوصف
لكونه اغلب لا لان المراد منه تخصيصه بالتحريم حتى انها اذا لم تكن في الحجر لم تكن محللة
وكقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اذ الباعث على
التخصيص بالذكر هو العرف الجاري في ان الزوجين لا يتعاطيان على الخلع الا بالنزاع
امرة

المراة المالك المجبور وستبد الزوج عليها طالما لا يظهر الشقاق بينهما فلهذا لم يختص
المفاداة بظهور الشقاق بل جازت وقت الوفاق وقوله عم ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان التخصيص على تقدير المفهوم يقتضي صحة النكاح بنفسها
اذا اذن لها وليها لكن لما كان من العادة ان المراة انما تزوج نفسها اذا كانت متبرجة
لا ترد امرها الى الاولياء كان التخصيص للعادة وحاصل هذه الامثلة ان احتمال كون سبب
التخصيص هو العادة يغلب على الظن ان سببه ليس عدم الحكم عما عداه ومن شرطه ان لا يكون
التخصيص انما وقع للسوال عن محل النطق كما لو سئل عم عن سائمة الغنم زكوة فيقول نعم فهنا
لا يدل على عدم الحكم عما عداه وان لا تخرج لحادثة كما لو قيل في حضرته عم لزيد غنم سائمة فيها
زكوة فانه لا يدل التخصيص ههنا على عدم الحكم عما عداه لان الموجب للتخصيص هو القرينة الحالية
او لتقدير جهالة بان يكون من خاطبه النبي صلعم لا يعلم ان الزكوة تجب في السائمة ويعلم الوجوب
من حاله في المعلوفة فيخبره بذلك او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ان الباعث على
التخصيص اذا ثبت امتنع التمسك بمفهوم المخالفه قال فاما مفهوم الصفه فقال به الشافعي
واحمد والاشعري والامام وكثير ونفاه ابو حنيفة رح والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري انه لو كان
للبيان لكان السائمة او للتعليم كان التخالف وكان عدم الصفة اخلا بحكمها كالحكم بان الحبشي
وقالوا المثبتون قال ابو عبيد في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس
بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله خير له من ان يمتلي شعرا
المراد الهجاء او هجاء الرسول فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك
فالزم من تقدير الصفه المفهوم وقال به الشافعي وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما
ذلك لغة قالوا بنيا على اجتهادهما اجيب بان اللغة تثبت بقول الايمة من اهل اللغة
ولا يقدح فيها التجويز عورض بمذهب الاخفش واجيب بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فالذكر
ارجح ... والمثبت اولى اقول اختلف الناس في تخصيص العام بالوصف هل يدل

يكون خرج مخرج الحادثة

على نفي الحكم عما عداه أم لا فذهب الشافعي ومالك وأحمد وأبو الحسن الأشعري وإمام الحرمين
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ومن أهل العربية أبو عبيدة وأتباعه إلى أنه يدل وذهب
أبو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة إلى أنه لا يدل وذهب أبو عبد الله البصري إلى أنه
يدل في مواضع ثلثة أحدها أن يكون الخطاب قد ورد للبيان كقوله في الغنم السائمة زكوة
الثاني أن يكون ورد للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف والسلعة قائمة
الثالث أن يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على نفيه
عن الشاهد لدخوله في الشاهدين وأما في غير هذه المواضع فلا يدل احتج
المثبتون مطلقا بوجوه أحدها أن أبا عبيد ابن سلام كان من أئمة اللغة وقد قال
بدليل الخطاب فيكون حجة فإنه روي عنه في قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
أن المراد أن لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وكذلك في قوله عم مطل الغني ظلم
وقال أيضا في قوله عم لأن يمتلي جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلي شعرا وقد قيل له إن
المعنى إنما أراد الهجاء من الشعر أو أراد الهجاء نفسه صم لو كان ذلك هو المراد لم يكن
لتعليق ذلك بالكثير وذكر الامتلاء معنى لأن القليل من الهجاء كالكثير فالزم من تعليق
الصفة نفي الحكم عما عداها وهو المفهوم وقد قال به الشافعي أيضا وهو من فضلاء أهل الأدب
فلو لم يفهما ذلك لم يقولا به اعترضوا على ذلك بأن أبا عبيد والشافعي إن قالا ذلك نقلا
عن أهل اللغة كان حجة ولكنا نمنع ذلك فإنه ليس في كلام أبي عبيد ما يدل على ذلك وإن
كانا قالا ذلك عن نظر بهما فهو ليس بحجة أجاب المصنف عن ذلك بأن فضلاء اللغة
يقلدون فيما يقولونه وإن كان هذا يجوز نقلا وإلا لقدح ذلك فيما ينقلونه اعترض
على ذلك بأن الأخفش كان من فضلاء الأدب ولم يقل بذلك وأجاب بالمنع من النقل عنه
ثم سلم ذلك ومنع مساواته لهما ثم سلم وذكر وجه الترجيح فإن المثبت راجح على النافي
قال وأيضا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وتخصيص
آحاد

آحاد البلغاء لغير فائدة ممتنع فالشارع أجدر اعترض بأنه يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وأجيب
بأنه يعلم بالاستقراء أنه لم يكن للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وأيضا يثبت دلالة
التنبيه بالاستبعاد اتفاقا فهذا أولى واعترض بمفهوم اللقب وأجيب بأنه لو أسقط
لاختل الكلام فلا مقتضي للمفهوم فيه واعترض بأن فائدته تقوية الدلالة لا يتوهم تخصيصه
وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به ولو سلم في بعضها خرج من البحث فإن الفرض أنه لا شيء
يقتضي تخصيصه سوى المخالفة واعترض بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه وأجيب
بأنه بتقدير المساواة يخرج وإلا اندرج أقول هذه حجة أخرى استدل بها
المصنف وهي أنه لو لم يدل المفهوم على المخالفة لم يكن للتخصيص فائدة ولو خص آحاد البلغاء
لغير الفائدة عد لاغيا فإنه لو قال البليغ الإنسان الطويل حيوان كان التخصيص بالطول
غير مفيد لأن القصير لما كان مشاركا للطويل في ذلك لزم ما قلناه وإذا امتنع التخصيص
من آحاد البلغاء لغير فائدة فالشارع أولى بالامتناع اعترض على ذلك بعض المتأخرين
بأن هذا الدليل يرجع إلى إثبات الوضع بما فيه من الفائدة لا نسلم فلم لا فائدة للتخصيص
سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون اللفظ موضوعا له ولا يعلم ومعلوم
أن إثبات الوضع بذكر فائدته لا يستقيم أجاب المصنف عن ذلك بأنا نثبت بهذا الوضع
لا بذكر فائدة لا غير بل بعد أن علمنا أن اللفظ لا بد له من فائدة ثم ظننا عدم الفوائد
سوى النفي بالاستقراء فظن حينئذ أن اللفظ موضوع لتلك الفائدة سلمنا أنه إثبات
الدلالة الوضعية بإفهام الفائدة لكن لا نسلم استحالته فإنا قد اتفقنا على أن دلالة التنبيه
تثبت بمجرد الاستبعاد حذرا عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع كما قلنا أولا في أقسام
الدلالة أنه إذا اقترن بالحكم معنى لو لم يكن علة لاستبعد ذكره معه فإنه يكون ذلك
المعنى علة وهذا هو التنبيه فإثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم الممتنع في كلام الشارع
أولى ... الخطاب أولى واعترض على دليل الخطاب بمفهوم اللقب ووجهه أن يقول

ان نقول لو كان التخصيص للمنطوق يفتقر الى الفائدة وان تلك الفائدة ليست الا سلب الحكم
عما عداه لوجب ان يكون الامر كذلك في مفهوم اللقب ولما اتفق المحققون على عدم الدلالة
ثمة فكذلك هاهنا واجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة فان اللقب لو اسقط
من الكلام لاختل بخلاف مفهوم الصفة فانه من حذف زيدا في قوله ضرب زيدا اختل كلامه
وليس كذلك لو حذف الطويل من قوله ضرب زيدا الطويل والظاهر الفرق لكن التخصيص بالذكر
في اللقب يوجب النفي عما عداه واعترض ايضا على دليل الخطاب بان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الفائدة هي تقوية دلالة العام كالغنم على ما تحته كالسائمة والمعلوفة حتى لا يتوهم تخصيص
ما لا اجتهاد واجاب بان دفع توهم تخصيصها بالاجتهاد وان كان فائدة لكن انما تقصد بالصفة
كالغنم السائمة انما يدفع الوهم لو دل على الحكم فيهما لكن دلالته على الحكم فيهما فرع كونه عاما
فيهما ولا نسلم عموم الغنم السائمة في السائمة والمعلوفة ولو سلم العموم والدلالة
في بعض الصور على ثبوت الحكم في المسكوت عنه كما لو قال اعتق رقبة ناقصة فانه يدل قطعا
على جواز عتق التام لخرج عن محل النزاع لان البعد ان لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة
لكن هاهنا شيء يقتضي تخصيصه بالذكر وهو التنبيه على ثبوت الحكم في المسكوت بطريق
الاولى واعترض ايضا عليه بان فائدته حصول الثواب بالاجتهاد في تعيين حكم المسكوت
عنه عليه واجاب بان المسكوت ان كان مساويا للمنطوق او راجحا في المصلحة المناسبة
للحكم خرج عن محل النزاع اذ الشرط في مفهوم المخالفة ان لا يكون المسكوت مساويا للمنطوق
ولا اولى وبهذا يفسد مفهوم موافقه وقد تقدم وان لم يكن مساويا ولا اولى اندرج فيما لا
فايدة فيه سوى المخالفة لاستحالة القياس حينئذ قال واستدل لو لم يكن للحصر لزم
الاشتراك اذ لا واسطة وليس للاشتراك بالاتفاق واجيب ان عنى السائمة فليس محل النزاع
وان عنى ايجاب الزكوة فيها فلا دلالة على الحصر فيهما الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص
ولا دين غيره لانه بمعناه والتالي معلوم وهو مثل ما تقدم فانه ان عنى لفظ السائمة فليس

الا الحصر والاشتراك

محل النزاع وان عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة على الحصر وبجهان معا في اللقب
وهو باطل واستدل [illegible] قيل الفقهاء الحنفية اية مصلا لنفرت [illegible] ولولا الدلالة
مانفرت واجيب بان التفرقة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التعديم او لتوهم المعتقدين
ذلك واستدل بقوله ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لازيدن على السبعين ففهم ان
ما زاد بخلافه والحديث صحيح واجيب بمنع فهم ذلك لانها مبالغة فتساويا ولعله باق
على اصله في الجواز فلم يفهم منه واستدل بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا
وقد قال تعالى فليس عليكم فقال عجبت مما عجبت منه فسالت النبي فقال انما هي صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ففهما نفي القصر حال عدم الخوف واقره واجيب بجواز انهما استصحبا
وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل بان فائدة الكثرة فكان ادل على كثرة الفائدة وانما يلزم من
جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع ولو قيل ان الدلالة تتوقف على تعقل تكثير
الفائدة عندها لا على حصول الفائدة واستدل لو لم يكن للحصر لم يكن [illegible] في قوله طهور
اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك
خمس رضعات يحرمن اولى هذه اسند لان من قال بدليل الخطاب اعرض عليها
المصنف منها ان التخصيص بالوصف كالسائمة لو لم يكن دالا على نفي الحكم عما عداه لزم اشتراك
المعلوفة والسائمة في الوجوب والتالي ظ فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لا واسطة بين حصر الحكم
في السائمة وبين الاشتراك فاذا انتفى الحصر اعني الاختصاص ثبت الاشتراك اعني تعميم الحكم
والجواب ان اردت بقولك لو لم يكن المقيد للحصر انه لو لم يكن لحصر السائمة اي اختصاصها
بهذا الوصف من الغنم فالملازمة مسلمة لكنه غير محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاصها به وان
اردت انه لو لم يكن لحصر ايجاب الزكوة فيها اعني في السائمة لزم الاشتراك منعنا الملازمة والواسطة
بين الحصر والاشتراك ثابتة اذ النزاع في دلالة اللفظ ولا يلزم من عدم دلالة المقيد على
التخصيص [illegible] على الاشتراك لجواز ان لا يدل على شيء منهما بل يدل على الايجاب مطلقا ومنها

حجة الامام وتقريرها ان المتعلق بالوصف كالسائمة لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص
بهذا الصنف دون غيره والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهر لان
الاختصاص به دون غيره معنى الحصر فما لا يفيد الحصر لا يفيد الاختصاص وبيان
بطلان التالي ان فائدة الاختصاص به دون غيره معلومة والاعتراض ان هذا فرع من
الحجة الاولى فانه ان عني بقوله انه لو لم يفد الحصر انه لو لم يفد حصر السائمة واختصاصها
بالصنف المخصوص فجاز انه يفيد لكنه غير مفيد له لانه ليس محل النزاع على ما تقدم
وان عني انه لو لم يفد حصر الحكم فيها لم يفد الاختصاص بها دون غيرها قلنا لا نسلم
ان معنى الاختصاص بها دون غيرها دلالة وجوب الزكوة فيها دون غيرها وهذا المعنى
غير متوقف على دلالته على انحصار الوجوب فيها على ان هذين السندين لا يتم وان
على اللقب وهو باطل ومنها ان القائل لو قال الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء نفر
منه الشافعية ولا موجب لنفورهم سوى فهمهم من ذلك ان تخصيص الحنفية بالفضل يوجب
النفي عن غيرهم والاعتراض لا نسلم ان الموجب للنفور ما ذكرتم بل ههنا امران يوجبانه الاول
ان تخصيص الحنفية بذلك يوجب القطع بفضلهم وترك غيرهم يوجب الاحتمال وذلك يوجب
النفور كما ينفرون من تقديم الحنفية عليهم وان كانا احد كورين الثاني انهم ينفرون لانهم
يريدون نفي توهم من يتوهم ان التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداها ومنها قوله تع
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال والله لازيدن على السبعين فهم ان ما زاد
على العدد بخلافه وذلك يؤيد ما ذكرناه والاعتراض من وجهين الاول المنع من فهم ذلك
وذلك ان المفهوم من الاية نفي المغفرة لهم لانه تع قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فعلم ان المغفرة قد انتفت مطلقا وانما قيد
بالعدد المخصوص طلبا للمبالغة كما هو عادة العرب وقد جاء في القران الكريم [illegible]
سبعون ذراعا واذا كان المقصود من العدد انما هو المبالغة استوى [illegible] وعلى هذا

انه ايضا غير مفيد

بانه لا يكون الفائدة الا نفي الحكم عما عداه والثاني لعل ما زاد على السبعين يجوز فيه
المغفرة لا انه موجب [illegible] وذلك يكفي في قول الرسول عم لتجويز ان يحصل لهم المغفرة
وذلك لا يلزم فهم دليل الخطاب ومنها سؤال يعلى بن امية قال لعمر ما بالنا نقصر من الصلوة
وقد امنا والله تع قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عمر رض عجبت
مما عجبت منه فسالت النبي صم فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم عمر رض
وابن امية نفي القصر حال عدم الخوف واقرهما الرسول عم على ذلك وهو دليل الخطاب
والجواب المنع من فهم ذلك وانما حصل لهما هذا الشك لانهما استصحبا وجوب الاتمام
فلما نزلت اية القصر بطل ذلك الاستصحاب بدوام الشرط وهو الخوف حاصلا
فلما زال الشرط لزم زوال القصر واذا كان كذلك لم يلزم دليل الخطاب ومنها
ان تعليق الحكم على الوصف لا شك في دلالته على ثبوت الحكم فيه واذا جعلناه دليلا على نفي
الحكم عن غيره كان اكثر فائدة وجعل اللفظ دالا على ما هو اكثر فائدة اولى فيكون اللفظ
موضوعا لذلك النفي ايضا والاعتراض ان هذا انما يلزم ان لو جعل تكثير الفائدة
دليلا على الوضع ونحن نمنع ذلك واعلم ان بعض المتاخرين اعترض على هذا الدليل ايضا بلزوم
الدور وقال لان دلالته على نفي الحكم عن غيره يتوقف على تكثير الفائدة لان دلالته يتوقف
على الوضع اجماعا والوضع على تكثير الفائدة لما قلتم من كون الوضع معللا بتكثير الفائدة
والعلة متقدمة وتكثير الفائدة يتوقف على الدلالة لانها لا تحصل من دونها واعترض المصنف
على هذا بانه دار [illegible] ندعي فيه الدلالة الدائمة لان دلالة اللفظ يتوقف على الوضع
المتوقف على الفائدة لاستحالة ان يصدر من المختار الحكيم الوضع من غير الفائدة المتوقفة
على الدلالة ثم انه اجاب عن اصل الدور وقال ان الدلالة يتوقف على تعقل تكثير الفائدة عند
الدلالة [illegible] حصول الفائدة فاندفع الدور والحاصل ان تكثير الفائدة علة غائية للوضع
فتتقدمه [illegible] في التصور وتتاخر في الوجود فحينئذ يتوقف الدلالة على الوضع والوضع

دليل الخطاب

علم نعمل بكر الفائدة عند الدلالة المتوقف على دلالته ولا يجوز ومنها انه لو لم يكن
ما عدا محل التخصيص مخالفا له لم يكن الشيخ في قوله طهور انجبته ثم اداو لغ فيه الكلبان
فغسله سبعا مطهرا لان تحصيل الحاصل محال وبيانه ان ماورد في الشيخ ان كان مطهرا
كان استنادا الى الشيخ ملزوما لتحصيل الحاصل وان لم يكن مطهرا لزم المطلوب فعلم ان
التخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عدا محل التخصيص وكذا القول في خمس صفات يحرم من
بل في كل عدد استند اليه حكم من الاحكام قال الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي ونقلي
الى آخره واجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالاصمعي او الخليل او
ابي عبيدة او سيبويه قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه وبانه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق
بان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا الخلاف الحكم
اذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك قالوا لو صح لما صح ادّ زكوة السائمة والمعلوفة كما لا يصح
لا تقل له اف واضربه للتناقض ولعدم الفائدة والجواب ان الفائدة عدم تخصيصه
ولا تناقض في الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت
في نحو لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة اجيب بان القاطع عارض الظاهر فلم يقو
وتجب مخالفة الاصل بالدليل اقول احتج القائلون بعدم دليل الخطاب
بوجوه الاول لو دل تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لكانت تلك الدلالة
اما ثابتة بالعقل او بالنقل والاول باطل لان العقل لا مجال له في اللغات
والثاني باطل لان النقل اما متواتر او احاد والمتواتر لا سبيل الى ادعائه في هذا المقام
والاحاد لا تفيد القطع فلا يكون حجة والجواب لم لا يثبت بالنقل الاحادي والتواتر
غير مشترط ويجوز التمسك بالاحاد في مثل هذه المسائل مع انا نعلم ان الائمة
لم يزالوا يستدلون على الاحكام بقول بعض الادباء المشهورين كالاصمعي والخليل
و

العوض

وابي عبيدة وسيبويه وغيرهم فعلمنا ان التواتر غير مشترط الثاني لو كان تخصيص الحكم
بالصفة يدل على نفيه عما عداه في بعض الامر لكان تخصيصه بها يدل على نفيه عما عداها في الخبر
والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله بيان الشرطية القياس والجامع ما اشتركا فيه من كون كل واحد منهما
نوعا من الكلام قد تقيد بالوصف واما بطلان التالي فظاهر فانا نعلم ان من قال
في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعا والجواب انا نلتزم في الخبر ذلك وايضا
فهو قياس في اللغة فلا يسمع والمصنف ابطل كل واحد من الجوابين اما الاول فلانه
لم يثبت القول بالتزام ذلك في الخبر عند القائلين بدليل الخطاب واما الثاني فانه ليس
بقياس وانما هو تمثيل لان القياس في اللغة هو الحاق مسكوت عنه في التسمية بمسمى آخر
لمعنى جامع بينهما ولا شك في انه ليس كذلك ههنا وذكر ان الحق الفرق بين الخبر
والحكم الشرعي وبيانه انا نقول لا نسلم انه لو دل قوله عم في الغنم السائمة زكوة على عدم
الوجوب في المعلوفة لدل قولنا في الغنم السائمة ساح مثلا على عدم الساح في المعلوفة لان
الخبر وهو قولنا في الغنم السائمة ساح وان لم يدل على عدم ان المسكوت عنه وهو المعلوفة مخبر به
اي وان لم يدل على ان في المعلوفة ساحا فلا يلزم ان لا يكون الساح حاصلا في المعلوفة
لان الخبر يفتقر الى الخارج وهو متعلقه لثبوت الساح فيه فما لنا لا نتوقف في نفي
على الخبر لجواز ثبوته مع عدم الاخبار عنه وعن عدمه وعدمه مع الاخبار به بخلاف
الحكم الذي هو خطاب الشارع لقوله في الغنم السائمة زكوة لانه لا خارجي له لانه متعلق
كالخبر حتى يجري فيه ما جرى في الخبر وفي عبارة المصنف تسامح لانه كان ينبغي ان يقول والحق
الفرق بان الخبر وان لم يدل على المسكوت عنه مخبر به كما قلنا لكنه لا يلزم من عبارته ان الخبر
[illegible] الثالث لو كان تعليق الحكم على صفة يستلزم نفي الحكم عما عداها
لزم ان لا يصح [illegible] ادّ زكاة السائمة والمعلوفة كما انه لا يصح ان يقال لا تقل له اف واضربه
[illegible] محذور لزوم التناقض لان وجوب الزكوة في السائمة اذا كان دالا على [illegible]

في المعلوفة كان التعقيب بوجوب الزكاة في المعلوفة شرايط لقوله لا يجب في المعلوفة
وحينئذ فيها معلوم حصول التناقض في ذلك ولعدم الفائدة الأخرى ثم قال نعني عن ذكرها قوله
الآن ذكره الغنم ولجواب السائل عدم تحصيل المعلوفة بالاجتهاد قوله يلزم التناقض قلنا
هذا ممنوع فانه لا تناقض بين الالفاظ الظاهرة والصريحة بل يجب الجمع بينهما ووجهه
ان التعليق يدل على النفي ظاهرا لم يكن هناك نص على المساواة لان السائمة لو كان التعليق على الوصف
مستلزم عدم الحكم عما عداه لما ثبت خلافه وهو ثبوت الحكم عند عدم الصفة اما الملازمة
فلازم التعارض بين دليل الخطاب والدليل الدال على الحكم مع عدم الصفة و
التعارض على خلاف الاصل واما بطلان التالي فلثبوت الحكم مع عدم الصفة في نحو قوله
ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة والجواب ان القاطع اذا عارض الظاهر لقوة
الظاهر على دفعه فيجب مخالفة الاصل عند ظهور دليل يدل على المخالفة اقوى منه وما ذكرتم
من الدليل ظاهر على عدم التحريم للربوا عند اكله غير اضعافا مضاعفة لكن قوله واحل الله البيع
وحرم الربوا نص في تحريمه مطلقا فكان اولى بالاعمال على انا نقول ان التخصيص فيما ذكرتم
خرج مخرج الاغلب لان الربوا في الاغلب انما يؤكل اذا كان مضاعفا واذا كان
مخرج الاغلب لم يدل على الحكم عما عداه فيما تقدم قال واما مفهوم الشرط
فقد قال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع القائلون
ما تقدم وايضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط واجيب قد يكون سببا
وله آخر ان قيل بالاتحاد والاصل عدمه ان قيل بالتعدد او رد ان اريد
تحقيقا واجيب بالاغلب وبتعارضه الاجماع اقول اختلفوا في الحكم
المعلق على حرف الشرط هل ينتفي بانتفائه فذهب الكرخي وابو الحسن البصري
[illegible] الصيرفي والقاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري وعبد الجبار الى المنع احتج
القائلون به بوجهين احدهما ما تقدم من حديث ابن امية في القصر الثاني انه يلزم من انتفاء
الشرط

الشرط انتفاء المشروط والا لم يكن شرطا والا لزم ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء
لانه اذا كان لا يلزم [illegible] وجود المشروط ولا عدمه عند عدمه فكل
امرين مختلفين يكون احدهما شرطا للآخر وهو باطل قطعا والداخل عليه حرف الشرط
يسمى شرطا لغة واجيب عن هذا بان الشرط قد يكون المراد به الشرط اللغوي
وهو ما دخل عليه حرف الشرط وحينئذ لا نسلم ان المشروط يعدم بعدمه لانه قد يكون
سببا ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب لجواز قيام سبب آخر يقتضي وجود المسبب
وقد يكون المراد منه ما هو شرط في نفس الامر ولا شك في عدم المشروط بعدمه
وليس فيه نزاع بل النزاع وقع في ان الداخل عليه حرف الشرط هل هو شرط
حقيقي ام لا واعترض عليه بان كونه سببا احتمال في مطلوبنا لانه يلزم من
انتفاء الشرط ويلزم من عدمه عدم المسبب ان كان واحدا والتعدد معدوم بالاصل
قال القاضي وابو عبد الله ان الشرط لا يلزم من نفيه نفي المشروط كما في قوله تعالى ولا
تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لو كان انتفاء الشرط ملزوما لانتفاء
المشروط لجاز الاكراه اذا لم يردن التحصن والجواب ان الاكراه انما يكون حالة
ارادة التحصن في الاغلب وحينئذ لا يرد علينا لان الكلام في مفهوم المخالفة لانه
ليست منه لان شرط مفهوم المخالفة وهو ان لا يخرج القيد مخرج الاغلب
ولو سلم فهو معارض بالاجماع لان الاجماع دال على تحريم الاكراه مطلقا فهو معارض
بظاهر الآية وقد مر انه مع تعارض الدليلين يكون العمل بالاقوى الذي هو الاجماع
القطعي قال مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار
[illegible] بما تقدم وبان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر
وجوب بعده لم يكن آخرا اقول اختلفوا في تعليق الحكم بغاية هل يدل على
نفيه عما عداها ام لا وذلك كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن [illegible]

حتى يطهرن فذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد
الجبار وابي الحسن البصري وغيرهم الى انه يدخل بذلك وخالفهم في ذلك جماعة من الحنفية والفقهاء
والمتكلمين احتج القائلون بانه يدل بقوله تعالى في الوصف وايضا فقوله صوموا الى
ان تغيب الشمس معناه صوموا آخره تغيب به الشمس فلو قدر وجوب بعدا الغاية لم
يكن الغاية غاية بل وسطا وهو محال قال واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق
وبعض الحنابلة وقد تقدم وايضا فانه كان يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل في المخالفة
واحتج بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فليكتف به هاهنا
قالوا ولو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي يتبادر شبهة الزنا الى ام خصمه واخته
ووجب الحد عند مالك واحمد ولنا ما ذكره الامام احمد ... اقول اختلف الناس
في تعليق الحكم بالاسم هل يدل على نفيه عما عداه ام لا فذهب المحصلون الى انه لا يدل وذهب
الدقاق وبعض الحنابلة الى انه يدل والدليل على انه لا يدل انا نعلم ان مفهوم اللقب
مردود وايضا فان قول القائل عيسى رسول الله وزيد موجود لو دل على نفي الرسول
عن غير عيسى ونفي الوجود عن غير زيد لزم ان لا يكون محمد رسول الله وان لا يكون الا الموجود
وذلك كفر ظاهر واستدل بعض النافين لمفهوم اللقب بانه لو كان تعليق الحكم على الاسم
يدل على نفيه عما عداه بطل القياس والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان القياس
انما يكون حجة على تقدير نفي النص في الفرع فان كان النص الدال في الاصل دالا على نفي الحكم
عن الفرع كان تعليله متعينا فيبطل القياس وبيان الشرطية اشار بقوله
لظهور الاصل في المخالفة اي لظهور المقيس عليه في مخالفة الفرع لان النص او الاجماع
الدال على حكم الاصل بمنطوقه يكون دالا ظاهرا على نفي الحكم عن الفرع ... وجه
الجواب ان القياس يستلزم تساوي الفرع المختلف فيه المسكوت عنه لمحل المنطوق
والمتفق عليه في المصلحة المناسبة للحكم وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت
للمنطوق

المنطوق في المصلحة فلا مفهوم مع التساوي اذ لا تساوي فيهما ولو كان مفهوم الصفة
الذي هو اقوى المفاهيم فكيف مفهوم اللقب مع انه اضعفها احتج المخالف
بالعرف فان من قال لغيره المخاصم له ليست امي بزانية ولا اختي تبادر الى الفهم نسبة
الزنا الى ام المخاطب واخته ووجب الحد عند مالك واحمد ولولا انه يدل على
المفهوم والجواب لو سلم ذلك لكان انما هو بالعرف المخالفة من القرائن الحالية
قال واما الحصر بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول
انما زيد قائم بمعنى ان زيدا وما الزائد كالعدم الثاني انما الهكم الله بمعنى ما الهكم
الا الله سبحانه وهو المدعى واما مثل انما الاعمال وانما الولاء فضعيف لان العموم
فيه لغيره فلا يستفهم لغير المعتق ولا ظاهر اقول اختلف الناس
في انما هل تفيد الحصر ام لا فذهب الاكثرون الى انها تفيد وقال اخرون انها لا تفيد
الا تفيده واختلف الاولون فقال قوم ان الافادة انما حصلت من طريق اللفظ
وقال الغزالي انما حصلت بالمفهوم احتج النافون للافادة بان قولنا انما زيد
قائم في معنى ان زيدا قائم والزائد وهو لفظة ما كالمعدوم لا افادة لها وهذا
ممنوع اذ هو نفس الدعوى واحتج المثبتون بان معنى قولنا انما الهكم الله ما الهكم الا
الله سبحانه وهو المراد من الحصر قال القائل لولا ان لفظة انما للحصر لما
حمل بغير نية ولا الولاء لغير المعتق على قوله عم انما الولاء لمن اعتق وانما الاعمال
بالنيات وان الحصر ... العموم صحة العامل المتوكل وغيره والولاء للمعتق وغيره لكن
... العموم مستفاد من غير الحديث لا اجماع
... نظرا الى نفس الحديث فلا يستفهم لغير المعتق لا ظاهر ولا عن قرينة قال
واما ... الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة ... الخبار ...
... منطوق ... وقيل مفهوم الاول ... لافادته العكس لانه فيهما ...

بتغيير

ولا المعهود المعين لعدم القرينة وهو الظاهر وايضا لو كان لام التعريف بتغيير مدلول الكلمة العاملة لو لم يفد الا خبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس والعهد الخارجي وجب جعله للمعهود الذهني بمعنى الكامل والمنتهي واجيب بل جعله للمعهود الذهني مثل اكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعروف وايضا لنا زيد العالم بعين ما ذكر فان زعم انه يخبر بالاعم فغلط لان شرط جعله التنكير فان زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول اقول اختلفوا في مثل قولنا العالم زيد وصديقي عمرو هل يفيد حصر العلم في زيد والصداقة في عمرو ام لا فذهب جماعة الحنفية والقاضي الى انه لا يدل وقال الغزالي انه يدل بمفهومه وقال آخرون بانه يدل بالمنطوق والمراد بالحصر هو ان هذا التركيب هل يدل على ان مدلول المبتدا اعني هو مفهوم ذهني يتقيد بالصريح مطابق بالتساوي بالمحمول حتى يكون معنى قول العالم صديقي زيد ان الصديق الكامل الصداقة وغير ذلك من الصفات التي اقتضاها يتساوى الموضوع والمحمول هو زيد وكذلك في قولنا العالم زيد اي المنتهي في العلم وغيره من الصفات المخصصة المقتضية للمساواة احتج الاولون بان هذا اللفظ لو افاد الحصر لافاد مع العكس والتالي ط فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان لفظه صديقي والعالم لا يصلح للجنس اذ يكذب كل صديقي زيد وكل العالم زيد ولا للمعهود المعين لعدم القرينة فليس لها دلالة حينئذ الا الحصر وهو كونه ذا الا على معهود ذهني بمعنى الكامل في الصداقة زيد فوجب ان يكون مرادا ولا لاخرج اللفظ عن الدلالة وانا قدرنا هذه الافادة لانه بعينه الدليل القائلين بالحصر واذا كان كذلك في الاصل ففي العكس كذلك لانه لا معهود معين هناك ولا يصلح للجنس ايضا لانه يفيد زيد كل صديقي وكل العالم وايضا لو كان يفيد الحصر لكان التعدد بتعدد لو الكلمة والتالي ط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان قولنا زيد صديقي لا يشكل

في امر لا الفصل والحصر باطل التالي وظاهر ايضا لان التقديم والتاخير انما يتصرف في الالفاظ فلا يغير بعض معانيها الحاصلة بالتركيب ولا يغير المعاني الافرادية احتج الاخرون بان قولنا العالم زيد لو لم يكن للحصر لكان قد اخبر بالخاص عن العام والتالي ط لكون قولك الحيوان انسان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العالم ليس للعهد ولا للجنس لتعذرهما عاما فيجب جعله للمعهود الذهني مع معنى الكامل المنتهي وذلك يستلزم ما قلناه والجواب انه المعهود الذهني لا بالمعنى الذي ذكرتم من المعهود المقيد بل المراد المعهود المطلق مثل قولك اكلت الخبز وزيد العالم وهذا هو المعروف وان كان لا يريد به الاستغراق وايضا لنا مع قولنا زيد العالم بعين ما ذكرتم فان المراد بالعالم ليس هو الجنس ولا العهد لتعذرهما بل المعهود الذهني يلزم ما ذكره الخصم الا ان يجعل الاخبار بالاعم عن الاخص وهو خطا لان شرط جعله التنكير اي شرط جعل الاعم مخبرا به التنكير لما عرف من قواعدهم ان الالف واللام في المحمول يدل على المساواة وان جعل اللام في قولنا زيد العالم لزيد لغريبة تقدمه كان خطا ايضا لان اللام معرفة بالاستقلال وان لم يذكر زيد لكونه جزء المبتدا ووجوب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه حينئذ على تقدم قرينة زيد قال النسخ الازالة نسخت الشمس الظل وانتقل نسخت الكتاب ونسخت النحل ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة ونحو ... الشهر ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد الحكم قديم فلا يرتفع لان الحكم

الحكم العدمي

تعينه والقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع
الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ
دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون
بفعله ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء
انتفائه حصوله وقال الغزالي الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد الثلثة الاول وان قوله على تراخيه
وجه الى آخره زيادة وقالت الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع التأخر عن مورده واورد الثلثة فان قيل الرفع لكون الحكم قديما
والتعلق به قديما فانها امر الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان
قيدوا لانه لا يرتفع تعلق مستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان لا
بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد منه والمعتزلة اللفظ علىهم
الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد
ما على الغزالي والتقييد بمثله بفعل [illegible] النسخ يطلق في اللغة على بالمرة خ
معنيين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل والثاني النقل يقال نسخت
الكتاب اي نقلته ونسخت النحل العسل اي نقلته ومنه المناسخات وهو انتقال
الميراث من واحد الى آخر واختلف الناس ههنا فقال القاضي والغزالي انه مشترك
بين الازالة والنقل وقال ابو الحسين انه موضوع للازالة وقال القفال انه موضوع
للنقل واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في معناه فحده قوم بانه رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي متأخر فرفع الحكم جنس والتقييد بالشرعي فصل احترز به عن رفع الحكم
[illegible] الاباحة المرفوع عنه بالحكم الشرعي وقولنا بدليل متأخر فصل احترز
به التخصيصات المتصلة كالشروط والغايات والاستثناءات وحصل [illegible] الحد
على

على النسخ واعترض على هذا بعض الاصوليين بان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير وهو قديم عند الاشاعرة وخطاب الله تعالى قديم فكيف يتصور عدمه
واجاب المصنف عن هذا بان المراد بالحكم ههنا ما يحصل على العبد بعد ان لم يكن
وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق المعنوي ولهذا فان
الوجوب المشروط بالفعل غير ثابت عند انتفائه ولا شك ان الفعل حادث
فيكون الوجوب حادثا ولا نعني بالحكم ههنا الا هذا القدر وايضا فانا نقطع بانه
اذا ثبت تحريم شيء بعد ان كان واجبا انتفى ذلك الوجوب وهو المعنى من الرفع بعد
ان نعلم ان رفع الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب بالمكلف لا برفع
نفس الخطاب وحده الامام بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم
الاول واعترض عليه من وجوه احدها ان اللفظ ليس بنسخ وانما هو دليل
النسخ الثاني ان هذا الحد لا يطرد فان العدل اذا قال نسخ الحكم الفلاني
كان ذلك لفظا ظاهرا في الدلالة على انتفاء شرط دوام الحكم الاول لدلالته
على انتفاء الحكم الاول ظاهرا لكونه لفظ عدل ولا دلالة ظهور انتفاء الحكم الاول
على ظهور انتفاء شرط دوامه وليس بنسخ اجماعا الثالث انه لا ينعكس لان النسخ
قد يكون بالفعل كما يكون بالقول الرابع ان حاصل هذا الحد ان النسخ هو اللفظ
الدال على النسخ لانه قال اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال
المراد من شرط دوام الحكم الاول هو انتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله
ويلزم من ذلك الدور المحال وحده الغزالي بانه الخطاب الدال على ارتفاع
الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وهذا
الحد [illegible] الغزالي من العام اي لا بد وان يصدق بالخطاب كل خطاب سواء [illegible]
منطوقا [illegible] عنه الموت فان به يرتفع الحكم وليس بنسخ لما لم يكن خطابا وقيد

بالخطاب المتقدم لان رفع الاحكام العقلية ليس بنسخ وقيد بقوله على وجه لولاه
لكان ثابتا ليخرج عنه الاحكام المقيدة بالمدة فان انتفاء الحكم يرتفع عند انتهاء
المدة لذاته وقيد بالتراخي عنه ليخرج عنه المخصصات المتصلة ويرد على هذا الحد الثلثة
الاول الموردة على الحد الاول لان الخطاب دليل النسخ وليس برفع وايضا فالعدل
اذا قال هذا الحكم منسوخ كان خطابا دالا على ارتفاع الحكم عندنا ان المراد لولاه
لكان ثابتا عندنا ولو كان المراد لكان ثابتا في نفس الامر لم يرد وايضا فالنسخ قد يكون
بالفعل فلا يصح منه تخصيصه بالخطاب ويرد على الحد ايضا انه قد اشتمل على زيادة
لا فائدة فيها وهو قوله على وجه لولاه لكان ثابتا لانه انما ذكر احترازا عن الاحكام المقيدة
بالمدة وهذا خرج بقولنا رفع الحكم بالخطاب الثاني لان هذه الصورة الحكم فيها لم يرتفع لا
بالخطاب بل بانتهاء مدة الحكم وقوله التراخي لا فائدة فيه لانه وقع احترازا
عن الاستثناء والشرط والصفة وهذه الامور خرج بالرفع لان هذه مبينات
للخطاب فان تقييد الحكم بالوصف ليس برافع لذلك الحكم بل هو مبين لان بعض
الصور لم يتناولها الخطاب وكذلك الشرط والاستثناء وحد الفقهاء بانه النص
الدال على انتهاء امد الحكم مع التاخر عن مورده اي عن زمان وروده او عن وروده
ويرد عليه الثلثة الاول الموردة على الحدين الاولين وهولاء القوم انما طلبوا الفرار
من التحديد بالرفع لان الحكم عندهم قديم والتعلق قديم يعني التعلق المعنوي لا التعلق
التنجيزي فلا يتصور رفعها ويرد عليهم ذلك بعينه لان انتهاء تلك الوجوب ينافي بقاء الوجوب
وان لم تكن تلك نهاية المدة واذا لم يبق الوجوب حصل رفعه مع انهم قد اخذوا في حدهم
انتهاء امد الحكم وان فروا من الرفع لاجل ان التعلق بالفعل المستقبل لا يتبع
... الوجوب يستحيل رفعه لزمهم المنع من النسخ قبل وقت الفعل كما هو مذهب المعتزلة
لان ... الفعل قبل حضوره وكونه نسخا للتعلق بالفعل المستقبل محال لانه
عندهم

عندهم بيان امد التعلق للحكم بالفعل المستقبل اعني التعلق المظنون استمراره فلا بد
من زوال التعلق المذكور بعد بيان الامد لا سيما ظن تعلق الاستمرار للقطع بانقطاع
التعلق وهو المعنى من الرفع وحد المعتزلة بانه اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت
بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما قالوا مثل الحكم لان الحكم اما ان يكون
ثابتا او لا يكون فان كان ثابتا استحال رفعه وان لم يكن استحال رفعه فالمرفوع
اذن ليس الا المساوي للثابت ويرد على هذا الحد ما ورد على حد الغزالي ويرد
عليه النص المقيد بالمدة الواحدة بفعل اي بامر بفعله مرة واحدة بالتعميم نسخ فان
اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم زائل
على وجه لولاه لكان ثابتا اي المثل ما ثبتا لانه يكون هو بعينه ثابتا لا مثله قال
ولا اجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع
لنا القطع بالجواز وان اعتبر المصالح فالقطع بان المصلحة قد تختلف باختلاف
الاوقات وفي التورية انه امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل
باباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان عن الجاية يوم الولادة عندهم وبجواز الاختين ثم التحريم
واجيب بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ قالوا لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى
المتواتر هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندي والقطع بانه لو كان عندهم
صحيحا لقضت العادة بقولهم له قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة فهو البداء
والا فعبث واجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كمنفعة شرب دواء في وقت او حال وضرره في آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن قالوا ان كان مقيدا
ملبسا فليس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل للتناقض بانه مؤبد وليس بمؤبد ولانه يؤدي الى تعذر
الاخبار بالتابيد والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم واجيب
بان تقييد الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم نسخ

الراوندي

قبله فهذا اجدر وقوله صم رمضان ابدا بالنص يوجب ان الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم
الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما الممتنع ان يخبر بان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ قالوا لو
جاز لكان قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل ومعه اجدر
لاستحالة النفي والاثبات قلنا المراد ان التكليف الذي كان زال كالموت لا ان الفعل
يرتفع قالوا اما ان يكون الباري سبحانه علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس
بنسخ قلنا الى الوقت المعين الذي علم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ وعلى الاصفهاني
الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما خالفها ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالمواريث
وذلك كثير اقول اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لبعض اليهود واتفقوا
ايضا على الوقوع وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني واستدل المصنف على
الجواز بانا نقطع بذلك قطعا لا نشك فيه فانه ليس يستحيل ان يكلف الله تع عبيده
في وقت فعلا ثم يرفعه عنهم واما ان اعتبر المصالح في التكليف كما هو مذهب المعتزلة
فالجواز ثابت ايضا لانا نعلم ان المصالح تتغير بتغير الاوقات ورد على اليهود
وقوع النسخ فانه ورد في التورية انه امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك
بالاتفاق وايضا فانه قال لنوح وقت خروجه من الفلك اني قد جعلت لك
كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا
تاكلوه وقد حرم كثيرا من الدواب على من بعده من ارباب الشرائع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة
في التورية والكل يدل على وقوع النسخ وقد استدل بعضهم على الجواز بامور منها اباحة
العمل يوم السبت وقد كان حاصلا ثم نسخ وحرم ومنها جواز الختان وقد كان ثابتا في شرع
ابرهيم عم بعد الكبر صار واجبا يوم الولادة عندهم لان موسى عم اوجبه ومنها الاختين
[illegible] بين الاختين جمعا في شرع يعقوب عم ثم حرمتا واعترض المصنف على [illegible] الالزامات
بان هذه الاحكام المتغيرة غير ناسخة لما تقدمها لان المتقدم انما هو الاباحة الثابتة
بالعقل

بالفعل رفع الاباحة العقلية ليس بنسخ على ما مضى واحتج اليهود على ما قلنا بوجوه احدها
ان موسى عم نقل عنه نقلا متواترا ان شريعته مؤبدة فلو جاز نسخها لبطل هذا القول
ويلزم تكذيب موسى عم والجواب هذا الحديث مختلق واسند الكذب هاهنا الى ابن
الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد عم والقطع حاصل بانه لو كان هذا الحديث عندهم
صحيحا لعارضوا به النبي لقضاء العادة بذلك ولما لم يعارضوه به دل على كذبه الثاني
ان الحكم المنسوخ اما ان ينسخ لحكمة ظهرت له تع لم تكن ظاهرة واما ان لا تكون والاول
يلزم منه البداء وهو محال والثاني يلزم منه العبث والجواب هذا مبني على ان الاحكام
مشروطة بالمصالح وليس كذلك ولو سلم فنقول هذا انما يتم على تقدير استمرار المصلحة
اما على تقدير اختلافها باختلاف الاوقات والاحوال فلا وذلك كالدواء فانه
قد ينفع في وقت ويضر في اخر وعلى هذا التقدير لا يلزم شيء منهما الثالث الخطاب
المنسوخ في حكمه اما ان يكون مقيدا بوقت واما ان يكون مؤبدا فان كان مقيدا
بوقت لم يكن زوال الحكم عنه بعده نسخا بل انتهاء الحكم لانتهاء مدته وان كان دائما
على التابيد لم يقبل النسخ والا لزم التناقض لان الخطاب دال على التابيد و
النسخ دال على عدمه ولانه لو جاز نسخ الحكم المؤبد لتعذر الاخبار بالتابيد فانه
ما من حكم اخبر عنه بالتابيد الا ويجوز ان يكون منسوخا وايضا لو وقع النسخ
في الحكم المؤبد لم يبق وثوق بتابيد حكم اصلا وان ذلك ينفي الوثوق بوعده ووعيده
وايضا فانه يلزم من ذلك جواز نسخ شريعة محمد عم وان قيدت بالتابيد والجواب
ان نقول تقييد الفعل بالتابيد لا ينافي النسخ وكيف يكون ذلك وهو شرطه والمنع من هذا
[illegible] الاشاعرة من جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته وقولهم يلزم التناقض لان الاخبار
بانه مؤبد وليس بمؤبد ممنوع لان الامر انشاء في المستقبل وان كان بصيغة التابيد كقوله
صم رمضان ابدا يجب بدلالة النص ان الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم من ذلك

استمرار الوجوب فلا نسلم انقطاعه كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان
جميع عمره ولو كان مانعه متعلق الوجوب الا انه يستمر الوجوب ... لنفي المصلح الاخبار
بتعلق الوجوب ابدا ام نسخ الشرائع لو جاز النسخ لكان اما قبل الفعل او بعده
او معه والكل باطل اما الاول فلان ارتفاع الشي مسبوق بوجوده
واما الثاني فلان ارتفاع الفعل الذي وجد وانقضى محال واما الثالث
فلانه يلزم منه ارتفاع الشي حال وجوده وذلك يستلزم النقيضين وهو ابلغ
في الاستحالة والجواب المراد من النسخ انما هو رفع التكليف الذي كان ثابتا
على المكلف كما يرفع بالموت ولا نعني به رفع الفعل ترفع الخامس انه لو
يكون الله علم استمرار الحكم ابدا او الى وقت معين وعلى التقديرين لا نسخ اما
الاول فلان علم الله يستحيل انقلابه جهلا واما الثاني فلان ارتفاع الحكم
المقيد بالغاية عند وجود الغاية ليس بنسخ والجواب ان الله تعالى علمه
مستمرا الى وقت لا ارتفاع بالنسخ وعلمه ارتفاعه بالنسخ لا يمنع من النسخ
بل يقويه ويحققه واما الرد على الاصفهاني فالاجماع على ان شريعتنا
ناسخة لما خالفها وعلى ان التوجه الى القبلة ناسخ للتوجه الى بيت المقدس
واية المواريث عليهم ناسخة لاية الوصية للاقربين وامثال ذلك كثير قال
مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله
لا تحجوا وشرط المعتزلة والصيرفي لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب
جواز رفعه كالموت وايضا فكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه
يمتنع نسخه واستدل بان ابرهيم عم امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالاقدام ولم
يفعل ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا والا لبان بانه
... لمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو الملائم عندهم
وبانه

بالكبرية

وبانه لو كان مأمورا لقضت العادة بالمبادرة رجاء النسخ او موته لعظمه وامتثاله
ودفعهم بالفدية لم يؤمر وانما توهم او امر بمقدمات الذبح فلعبث بشي او ذبح فكان
يلتحم عقيبه او جعل صفحة نحاس او حديد فلا يسمع ويكون نسخا قبل التمكن قالوا
ان كان مأمورا به ذلك الوقت تواردا النفي والاثبات على الذي وان لم يكن فلا نسخ
واجيب لم يكن قبله وانقطع التكليف عنده كالموت اقول احتجوا
في جواز النسخ قبل وقت الامتثال مثل حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل الوقت
لا تحجوا في هذه السنة فذهبت الاشاعرة الى الجواز وذهبت المعتزلة الى المنع
وهو مذهب ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل احتج المجوزون بوجوه
الاول ان التكليف قبل وقت الفعل واقع اتفاقا فوجب جواز رفعه بالناسخ
حينئذ كالموت اي كرفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف
الثاني لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ اصلا لان كل نسخ
انما رفع التكليف الثابت قبل وجود وقته لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع
نسخه والا لزم نسخ المرتين واجتماع النقيضين فلم يبق النسخ واردا الا على
الفعل قبل حضور وقته وهذان الوجهان ارتضاهما المصنف وهما ضعيفان
اما الاول فلانا لا نسلم جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل والا
لم يحصل منه فائدة التكليف فيكون التكليف عبثا واما الموت فيمتنع لو
من علم الله تعالى انه يموت قبل الفعل مكلفا واما الثاني فالفرق حاصل
لان التكليف الذي تعلق ببعض الاوقات جاز رفعه في البعض الاخر لحصول الفائدة
منه او لجواز ان تتغير المصلحة فيه بحسب تغير الوقت الثالث ان ابرهيم عم امر بذبح
ولده ونسخ ذلك قبل التمكن اما الاول فلقوله افعل ما تؤمر بعد قوله
اني ارى في المنام اني اذبحك ولما روي عن ابن عباس انه قال ابرهيم عم اذبح ولدك

وبالاقدام على الذبح وترويع الولد وتخويفه وذلك حجة ان النسخ عن الامر بالذبح
والى ان فيه واما الثالثه فظاهر امتثال النسخ قوله وفديناه بذبح
عظيم واما ان النسخ كان قبل التمكن فلانه لو كان بعد التمكن لعصى بتاخيره
واعترض على هذا بان العصيان انما لزم لو كان الامر مضيقا لا يجوز التاخير
عنه وهو غير معلوم لم لا يجوز ان يكون الوقت موسعا وكان النسخ بعد مضي
زمان تتسع للذبح فلا لزم العصيان ولا كون النسخ قبل التمكن واجاب
المصنف عن هذا الاعتراض من وجهين احدهما ان كون الوقت موسعا لا ينافي
مع تعلق الوجوب بالمستقبل اي من كون نسخ الذبح قبل التمكن من فعله
لكونه قبل دخول وقته لان الامر باق على المكلف الوقت الموسع الا لم يات
بالمامور به واذا كان الامر باقيا عليه في الوقت الموسع وبقا الامر عليه هو المانع
عند الخصوم من جواز النسخ حينئذ لانه يلزم عندهم توارد النفي والاثبات
فيمتنع النسخ حينئذ في جميع ازمنة الموسع والا امتنع نسخ الذبح في الوقت الموسع
لعدم الاتفاق وقد ثبت نسخه فيكون قبل وقته وهو المطلوب الثاني
ان هذا الامر لو كان موسعا لوقع التاخير من ابرهيم ع لقضا العادة بذلك
رجا لنسخه او موت ابرهيم ع لكبر سنه فيزول عنه التكليف بذلك لعظم الامر
واعلم ان جماعة من الاصوليين دفعوا اصل الاستدلال بوجوه الاول انه ع
لم يومر بالذبح وانما توهم ذلك وانه امر بمقدمات الذبح وهذا ليس بشي
لان قوله اني ارى في المنام اني اذبحك مع ان المنامات للانبيا عليهم السلام لا يتطرق
اليها الغلط لكونها وحيا يدفع ذلك وايضا فلو لم يكن مامورا بالذبح لم يكن
محتاجا الى الفدا الثاني انه امتثل وذبح وكان كلما قطع جزءا التحم
الثالث انه جعل على حلقه صفيحة نحاس او حديد وكان يمنع من الذبح وهذان
العذران

العذران ضعيفان اما الاول فلانه لو كان كذلك لما احتيج الى الفدا واما
الثاني فلانه تكليف بما لا يطاق وهو باطل عند المعتزلة وايضا فلانه يكون قد
نسخ الفعل قبل التمكن منه وذلك عين المطلوب واحتج المانعون بان المكلف
في وقت الفعل ان كان مامورا به مع رفعه عنه لزم توارد النفي والاثبات وهو
التكليف بعدمه وهو محال وان لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لم يكن نسخا واجاب
المصنف بانه في ذلك الوقت ليس بمكلف لوجود الناسخ وقد كان مامورا قبل
ذلك الوقت بالفعل فيه ولولا النسخ لاستمر الامر الى ذلك الوقت لكن انقطع
التكليف عند ذلك الوقت للناسخ كالموت قال مسئلة الجمهور جواز نسخ
مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدا لنا ان ابدا لا يزيد على صوموا غدا
ثم نسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف
قبله كالموت اقول اتفق الجمهور على ان الحكم الذي قارنه لفظ التابيد
قبل النسخ اذا كان امرا وخالف فيه جماعة يسيرة بخلاف ما اذا كان خبرا
كقوله الصوم واجب مستمر ابدا لانه يلزم منه التناقض واستدل المصنف
بان قوله صوموا ابدا لا يزيد على قوله صوموا غدا ثم قبول الاخير النسخ قبل الفعل
على ما مضى فيكون الاول قابلا له وايضا شرط النسخ دلالة على امر يدومه
الدوام والتابيد هو الدوام فكيف يكون شرط الشي منافيا له احتجوا
بان الامر به على التابيد مع رفعه متناقضان والجواب انه لا منافاة بين
ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف بالناسخ قبله كما في الموت وقد مضى قال
مسئلة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة التكليف قد يكون في ذلك وايضا
فانه قد وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي
قالوا ما ننسخ من اية نات بخير منها او مثلها واجيب بان الخلاف في الحكم لا في اللفظ

اي لا يزيد تعلق وجوب الصوم بالزمان المستقبل في قوله صوموا ابدا على تعلق وجوب الصوم بالزمان المستقبل في قوله صوموا غدا ثم نسخ قبله

لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيرا لمصلحة علمها تع سلمنا انه لم يقع لكن
لم يجز اقول مسئلة الجمهور على جواز النسخ لا الى بدل وخالف في ذلك
بعض الناس والدليل على جوازه ان مصلحة التكليف قد يكون في عدمه في وقت
ولا اشك في ان التكليف تابع للمصلحة عند المعتزلة وكان في ذلك الوقت ساقطا وعند
الاشاعرة الامر فيه ظاهر فانهم لا يعللون بالمصالح وايضا فان النسخ لا الى بدل
قد وقع وهو دليل على الجواز وبيان وقوعه نسخ وجوب الامساك بعد الفطر في
الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة عند المناجاة وغير ذلك احتج الصدقة م
المخالف بقوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب من وجوه
الاول ان الخلاف انما وقع في وجوب الاتيان ببدل اخر لا في الاتيان باية اخرى
الثاني ان هذا عام يجوز تخصيصه وقد خصص بما ذكرناه اولا الثالث لم لا يجوز ان
يكون عدم الحكم خيرا من وجوده لمصلحة علمها الله تع فاذا رفعه يكون قد اتى بالخير
الرابع هذا يدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز قال مسئلة الجمهور
جواز النسخ بالاثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء
برمضان والحبس في البيوت بالحد قالوا ابعد في المصلحة قلنا يلزمكم في ابتداء التكليف
وايضا فقد يكون علم الاصلح في الانتقال كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة
قالوا يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عمومه فسياقها
للمال في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسمية الشيء بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا
للخراب وان سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه كما خصص ثقال التكاليف في الابتداء المبتداة
باتفاق قالوا نات بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير للمكلف واجيب بانه خير باعتبار
الثواب اقول مسئلة الجمهور على جواز نسخ الشيء بالاثقل منه وخالف في ذلك
بعض اهل الظاهر والدليل على جوازه ما قدمناه من كون التكليف منوطا بالمصلحة
وجاز

وجاز ان تقارنه المصلحة بالانتقال الى الاثقل وايضا فانه قد وقع وذلك ان الله تع اوجب في ابتداء
الاسلام صوم رمضان او الفدية عنه ثم نسخ ذلك بتعين الصوم ولا شك ان تعين الصوم
اثقل من التخيير بينه وبين الفداء وايضا نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وهو اثقل و
نسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم وهو اثقل احتجوا بوجوه الاول ان التكليف
بالاثقل في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلف لان المكلف ان فعل حصلت له المشقة
العاجلة وان لم يفعل حصل العقاب فيكون غير واقع والجواب انه لازم في التكليف
المبتدا لنقل المكلف من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وايضا فقد يكون
الاصلح في النقل الى الاثقل علم كما انه يمرض الصحيح لمصلحة ويضعف القوي لمصلحته
الثاني قوله تع يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وذلك يقتضي المنع من النسخ بالاثقل والجواب لا نسلم العموم في كل يسر وتخفيف
ولو سلم ذلك فالمراد منها التخفيف في كل شيء في المال بتخفيف الحساب وتكثير الثواب
او في الحال ويكون المراد منه العاقبة مجازا مثل قوله لدوا للموت وابنوا للخراب
ولو سلمنا ان المراد به التخفيف والتيسير في كل شيء في الحال حقيقة وهو المراد بقوله
ولو سلم الفور يعني التخفيف في كل شيء حالا لكن الاية مخصوصة بما ذكرناه من الادلة
الدالة على الوقوع جمعا بين الادلة كما خصصت ثقال التكاليف المبتداة وبالابتداء منه
بالاتفاق الثالث قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والاشق
ليس بخير ولا مماثل والجواب ان الاشق خير باعتبار الثواب قال مسئلة
الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة
لنا القطع بالجواز وايضا الوقوع عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والشبه
جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق

نكالا من الله والله عزيز حكيم

مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم لو سلم فالتلاوة امارة
الحكم ابتداء لا دواما فالانتساخ لم ينتف المدلول ولذلك الوهم مندفع ولو ابقاء التلاوة
يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل ويزول فائدة القرآن قلنا مبني على التحسين ولو سلم
فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرآنا
يتلى اقول وهو الثاني التلاوة والحكم عبارتان عن مسئلة متين فعند الجمهور جواز نسخ
كل واحد منهما مع بقاء الاخرى ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة في الكل والدليل
على الجواز انه لا يلزم من فرض وجوده محال قطعا وايضا الوقوع دال عليه روى عن عمر رضه
انه قال فيما انزل الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وقد نسخت التلاوة دون الحكم
وروى عن عائشة رضها انه كان فيما انزل الله تعالى عشر رضعات محرمات ونسخت التلاوة
دون الحكم عندنا وعندهم نسخا معا الى الخمس ونسخ الاعتداد بالحول مع بقاء
التلاوة والاولى على هذا ان يبحث جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه لخروجه
عن كونه قرآنا وعدم جواز مسه للمنسوخ حكمه مع بقاء تلاوته لبقائه قرآنا احتجوا
بان تنزله التلاوة من الحكم بمنزلة العلم من العالمية والحركة من المتحركية والمفهوم من
المنطوق ووجه المشابهة ان العالمية لا يتحقق من دون العلم والمتحركية لا يتحقق
من دون الحركة والمفهوم لا يتحقق من دون المنطوق والحكم لا يتحقق من دون التلاوة
فقد وقعت المشابهة بينهما في الاستلزام ولما امتنع هناك انفكاك العلم عن العالمية
فكذا ههنا والجواب المنع من ان الحركة للمتحركية والعلم للعالمية وللمنع
تحقق المفهوم او من استلزام المنطوق له ولو سلم ان التلاوة امارة الحكم ابتداء
لا دواما فلا يلزم من نسخها نسخ المدلول ولا العكس بخلاف العلم والمنطوق فانهما
يدلان على العالمية والمفهوم دواما واحتجوا ايضا بان بقاء التلاوة من دون الحكم
يوهم بقاءه فيلزم الوقوع في الجهل وزوال فائدة القرآن ايضا ان اللفظ
من

من دون الحكم عبث والجواب هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح وهي ممنوعة
عند الاشاعرة ولو سلم فالجهل انما يلزم لو لم يوجد الدليل على النسخ اما ان وجد
فلا والدليل يفهم المجتهد والمقلد يرجع الى المجتهد وفائدة بقاء التلاوة الاعجاز
المتلو وكونه قرآنا يتلى ويحصل منه فائدة الثواب قال مسئلة المختار
جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة واما نسخ مدلول خبر
لا يتغير فباطل والمتغير كايمان زيد وكفره مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدل الم
بمثل انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ يرفع الخلاف اقول اتفق الناس على
جواز نسخ تلاوة الخبر وعلى جواز نسخ التكليف به بان يكون قد كلفنا الاخبار بشيء
ثم نسخ التكليف بالاخبار عنه سواء كان ذلك الخبر مما يتغير مدلوله كوجود زيد
او لا يتغير كوجود الله تعالى واتفقوا على امتناع نسخ مدلول الخبر اذا كان لا يتغير
وانما وقع الخلاف في مقامين الاول هل يجوز نسخ الاخبار بشيء بالاخبار بنقيضه
اذا كان مدلول الخبر لا يتغير امتنعت المعتزلة على امتناعه لانه كذب والتكليف بالكذب
قبيح غير واقع من الله تعالى والاشاعرة لما بطل عندهم هذا الاصل جوزوا ذلك
الثاني هل يجوز نسخ مدلول الخبر اذا كان متغيرا كالاخبار بايمان زيد هل يجوز
رفعه ذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وغيرهم الى امتناعه وذهب ابو عبد الله
البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه وفصل اخرون فقالوا الخبر
ان كان ماضيا استحال نسخه وان كان مستقبلا كان جائزا واحتج المانع بانه يكون كذبا
كما لو قال اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلك الله زيدا واجاب المجوزون بان الاخبار
ههنا عام متعدد فيحمل رفعه بخلاف الاخبار عن المنكر فانه لا يكون عاما جاز رفع
بعضه ويكون الناسخ معرفا لاخراج ما تناوله اللفظ كما في الامر واحتج ابي واستدل الم
يعني استدلال المجوزين بجواز نسخ الخبر الذي يكون مدلوله حكما شرعيا تكليفيا

بالأخبار

انهم مامورون بصوم رمضان برفع الخلاف بينهم وبين المانعين لم انهم يجوزون نسخه قالوا
لان الخبر الآحاد على ما وصفنا كان في معنى الامر فيجوز نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الامر
والنهي قال مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد
بالآحاد والآحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الاكثرون بخلاف
تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا
منادي النبي الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم اجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه
قالوا كان النبي يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتدأة وما نسخه اجيب الا ان يكون لما ذكرناه
فيعلم بالقرائن لما ذكرناه قالوا قيل لا اجد نسخ بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع فالخبر
اخذ لا احسبه ما يمنعه اذ بان المعنى لا اجد الآن وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ ه
اقول اتفق المجوزون للنسخ على جواز نسخ القرآن بمثله كما في الاعتداد بالحول
المنسوخ بالاعتداد باربعة اشهر وعشر وفي وجوب تقديم الصدقة بقوله أأشفقتم
ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآية ووجوب ثبات الواحد للعشرة بقوله
الآن خفف الله عنكم واتفقوا ايضا على جواز السنة المتواترة بالسنة المتواترة
ونسخ الآحاد من السنة بالمتواتر منها ونسخ الآحاد بالآحاد كتحريم زيارة
القبور واباحتها واختلفوا في نسخ المتواتر منها بالآحاد بعد اتفاقهم على
جوازه عقلا فمنعه الجمهور واثبته اهل الظاهر واحتج الجمهور بان المتواتر
قاطع والآحاد مظنون فلا يقابله بل يعمل بالمتواتر ويطرح المظنون احتج الظاهرية
بوجوه احدها ان وجوب التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة واهل
قبا كانوا يصلون اليه فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله ص فقال لهم ان القبلة قد حولت
فاستداروا في الصلوة بمجرد خبره والرسول عم لم ينكر عليهم ذلك والجواب يحتمل انهم
لما سمعوا القرائن المنضمة الى ذلك الخبر علموا ان الناسخ لذلك وقربهم من مسجده عم
والقرآن

والقرآن فقد نقله اعلم ومثل هذا الخبر يحتمل النسخ به لا يقال يستلزم ما ذكرتم
اسناد ما بت العلم الى خبر الواحد لانه يمكن اقترانه بقرائن يكون عمل الصحابة بها عليها
لا على اخبار الآحاد لانا نقول نحن انما قلنا هاهنا لحصول التعارض بين
المقطوع والمظنون واليه اشار بقوله لما ذكرناه اي لعدم مقابلة المظنون للمقطوع
الثاني ان رسول الله ص كان ينفذ آحاد الرسل الى اقطار الارض ليبلغوا الاحكام
المبتدأة والناسخة من غير فرق بينهما ولولا قبول الآحاد في ذلك لما وجب
القبول ولما ساغ للرسول عم الانفاذ والجواب ما ذكرتم من الارسال والقبول
صحيح الا ان يكون الخبر ما ذكرناه وهو كونه ناسخا للمتواتر فانه يعلم صدقه بالقرائن
لما ذكرناه من ان القاطع لا يقابله المظنون الثالث انه قد نسخ قوله تعالى قل لا
اجد فيما اوحي الي الاية بتحريم الرسول عم كل ذي ناب من السباع انه من الآحاد
واذا نسخ القرآن بالخبر الواحد فنسخ الخبر المتواتر به اولى والجواب بالمنع من ان
هذا منسوخ بهذا الحديث لجواز ان يكون ما في الوحي الى زمان النهي فقط فلا
نسخه النهي بعده سلمنا انه نسخ ولكن نمنع انه نسخ بنهيه لجواز ان يكون المراد عدم
الوجدان حال الاخبار فمعنى لا اجد الآن على الاباحة الاصلية فتحريم ذي الناب
من السباع انما يكون رافعا للحكم الاصلي وهو الاباحة فلا يكون نسخا قال
ويتعين الناسخ بعلم تأخره او بقوله صلعم هذا ناسخ او كان معناه مثل كنت نهيتكم او بالاجماع
ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين نظر
ولا يثبت بقبليته في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتأخر اسلامه ولا بموافقة
الاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التخيير اقول لما كان الحكمان المتنافيان
اذا كانا معلومين او مظنونين وعلم تأخر احدهما عن الاخر فالمتأخر ناسخ للمتقدم و
قد يعرف كون احدهما ناسخا للاخر بقوله ص هذا ناسخ لذاك او بقول ما هو في معناه

لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان هذا يدل على نسخ النهي وقد
يعرف النسخ بالاجماع كما اذا اجمعت الامة على ان هذا الحكم ناسخ لذاك وقد يعرف
ذلك بالتاريخ كقول الراوي كان هذا الحكم في السنة الفلانية وهذا في السنة الفلانية
فان المتاخر يكون ناسخا للمتقدم وههنا طرق اخرى ذهب المحققون الى انها غير صالحة
لذلك منها قول الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ فانه لم يكن صالحا لجواز ان يكون قد قال هذا
عن اجتهاد ومنها ان يقول احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر لان ذلك يتضمن نسخ
المتواتر بالواحد والمصنف يشكل ههنا لمعارضة دليل القبول بدليل المنع اما دليل دليل
المنع فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد واما دليل القبول فهو ان النسخ ليس
بقول الواحد وانما هو بالمتواتر الاخر والخبر انما هو معين لذلك فانا كنا عالمين بان
احدهما ناسخ للاخر والقاضي عبد الجبار جعل هذا الطريق صالحا للعلم بالناسخ
ومثل في ذلك بقول القابلة ان هذا الولد من احدى المرأتين فان هذا القول
يتضمن ثبوت النسب من صاحب الفراش وان كان النسب لا يثبت بقولها فكذلك ههنا
ومنها ان يكون احدهما مثبتا في المصحف قبل الاخر فان ترتيب الايات في المصحف
ليس على ترتيبها في النزول كما في الاعتداد ومنها ان يكون الصحابي حدثا فانه يجوز
ان يكون من بعد تمت صحبته متاخر النقل ومنها ان يكون الصحابي متاخر الاسلام
فانه لا يقتضي كون ما نقله ناسخا لقول من تقدم اسلامه ومنها ان يكون احدهما على وفق
الاصل فانه لا يدل على كونه ناسخا واذا لم يعرف الناسخ من المنسوخ فالوجه الوقف
او التخيير واما اذا كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فالعمل بالمعلوم متعين
لانه ان كان متاخرا فهو ناسخ وان كان متقدما استحال نسخه بالمظنون قال
مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه
وايضا التوجه الى المقدس بالسنة ونسخ بقوله تعالى والمباشرة بالليل كذلك ويوم عاشوراء
واجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن
الجيب

واحسب

واحسب بان ذلك تبليغ تعيين ناسخه ابدا قالوا لتبين والنسخ رفع لا بيان قلنا المعنى
لتبلغ ولو سلم فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فاين نفي النسخ قالوا منفر قلنا ان علم انه
مبلغ فلا نفرة اقول اتفق المحققون على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي
في ذلك قولان اصحهما انه يجوز والاخر انه يمتنع والدليل على الجواز وجهان
احدهما انه لو امتنع لكان امتناعه اما ان يكون لذاته او لغيره والاول باطل قطعا
والثاني محال ايضا لان الاصل عدم ذلك الغير الثاني الوقوع فان
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة لانه ليس في القرآن ما يدل عليه ونسخ
بالقرآن وايضا المباشرة بالليل قد كانت محرمة على الصائم بالسنة وقد نسخ
بالقرآن وايضا صوم عاشوراء قد كان واجبا بالسنة ثم نسخ بالقرآن بقوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه اعترض على هذا من وجهين احدهما انه يجوز ان يكون
النسخ انما وقع بالسنة ووافق القرآن فاشتغل بعض نقل السنة الثاني يجوز
ان يكون تلك الاحكام ثابتة بالقرآن وقد نسخت تلاوته ونسخ تلاوتها
ايضا واجاب المصنف عن الاول بوجه لكن الجواب عن الثاني وهو ان تجويز
ذلك يمنع من تعيين الناسخ فانه ما من اية يدعى انها ناسخة لاخرى الا وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذه الاية منسوخة لغيرها او يكون حكم هذه
الاية قد كان ثابتا لغيرها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان النسخ انما هو بالمخالف
الظاهر وللقائل ان يقول ان لتعيين الناسخ قد ذكرتم له طرقا والذي
ذكرناه انما يرفع احدها لا جميعها فقول المصنف تجويز هذا يقتضي ان لا يعين ناسخ
ممنوع احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس والنسخ ليس بيان بل هو رفع
للمنزل والجواب المعتمد عن الثاني ههنا السلب لانا لو حملناه على الانتفاء لم
يكن عاما ولو سلم فالنسخ بيان لانقطاع التكليف من النص الذي ظاهره الدوام

ولو سلم ان النسخ ليس ببيان لكن قوله لتبين للناس ليس فيه دلالة على انه لا يكون
ناسخا واحتجوا ايضا بان السنة لو نسخت بالقرآن لزم التنفير عن النبي عم لان في
ذلك ايهام الخلق بان الله تع لم يرض بسنة الرسول عم وذلك يخل بالمقصود من
البعثة والجواب ان اعلام الناس انه عم مبلغ فلا نفرة قال مسئلة الجمهور
على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي لنا ما تقدم واستدل بان لا وصية
لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجيب
بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض قالوا نأت بخير منها او مثلها
والسنة ليست كذلك ولانه قال نأت والضمير لله تع واجيب بان المراد الحكم
لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وصح فان الجميع
من عند الله قالوا فلا يكون لي ان ابدله قلنا ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي
اقول ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة الى جواز نسخ القرآن
بالسنة المتواترة وهو مذهب مالك واصحاب ابي حنيفة واحدى الروايتين عن احمد
وذهب الشافعي والظاهريون الى المنع والدليل على الجواز ما تقدم من انه
لو امتنع لكان لغيره والاصل عدم ذلك الغير وقد مضى في المسئلة المتقدمة
واستدل المجوزون على جواز ذلك بالوقوع فان قوله عم لا وصية لوارث ناسخ لقوله
الوصية للوالدين والاقربين وايضا فالرجم للمحصن ثابت بالسنة وقد نسخ به الجلد
والجواب ان هذا يستلزم جواز نسخ المعلوم بخبر الواحد لان قوله عم لا وصية
لوارث ورجم المحصن اخبار آحاد اذ لو تواتر لبقي متواترا الى الآن لانهما واردان
في واقعتين مهمتين [illegible] الدواعي على نقلها ولكنه خلاف الفرض لان الكلام
مفروض في جواز نسخ القرآن بالمتواتر لا بخبر الواحد احتج المانعون بوجهين
الاول قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست خيرا
من

مساويا
من القرآن ولا مساوية له ولانه تعالى قال نأت بخير منها فجعل الضمير عائدا الى الله تعالى
والجواب لا نسلم ان السنة ليست كذلك لان المراد من نسخ الآية نسخ حكمها
لا نسخ لفظها وكانه قال نأت بحكم خير من حكم الآية المنسوخة لا بلفظ خير
من لفظها لانه وصف للبدل بالخيرية والقرآن لا تفاضل فيه الا باعتبار الحكم
وحكم السنة الناسخة قد يكون خيرا او مثلا لحكم الآية المنسوخة من حيث
كونه اصلح للمكلف او مساويا له او باعتبار الثواب وغيره والضمير حينئذ عائد
الى الله تع وان كان النسخ بالسنة لان حكم السنة والقرآن حكم من عنده تعالى
الثاني قوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي نفى التبديل من عنده
فوجب ان يكون المبدل هو الله تع والجواب المقصود هاهنا تبديل الوحي
لا تبديل حكم الآية ولو سلمنا ذلك فالتبديل بالسنة ليس تبديلا من عنده بل
بالوحي من الله تعالى ايضا قال مسئلة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لانه لو نسخ
بنص قاطع او باجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد للعلم
بتقدم القاطع قالوا لو اجمعت الامة على قولين فاجماع على انها اجتهادية
فلو اتفق احدهما كان ناسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت اقول
اي جواز الاجماع الثاني
اتفق الجمهور على ان الحكم الثابت بالاجماع لا ينسخ وجوزه الامام والدليل
على المنع انه لو نسخ فاما ان يكون بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما وعلى التقديرين
الاولين يلزم منه ان يكون الاجماع الاول خطأ لانه يكون قد انعقد مخالفا للقاطع
وعلى التقدير الاخير وهو ان يكون قد نسخ بطريق مظنون يلزم نسخ المعلوم بالمظنون
وهو محال احتجوا بان الامة اذا اختلفت في المسئلة على قولين فقد اجمعت
على ان المسئلة اجتهادية فاذا اتفقوا بعد ذلك على احد القولين فقد اجمعوا على
انها غير اجتهادية فيكون هذا الاتفاق ناسخا للاول والجواب ان هذا الاجماع

نسخة

اجمعت

غير مسلم بل الممتنع حصوله وحده بعد تمام هذا ولو سلمنا جوازه لكنه ليس بنسخ لان الاجماع الاول
مشروط بان لا يحصل الاتفاق على احد القولين فان حصل الاتفاق على احدهما فقد زال
شرط الاجماع الاول فزال لزوال الشرط لا للناسخ قال مسئلة الجمهور ان كان
على ان الاجماع لا ينسخ به لانه لو كان عن نص فالنص الناسخ وان كان عن غير نص فالاول
قطعي فالاجماع خطأ او ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه قالوا
قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان
ليسا اخوة قطعا فقال حجبها قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا لو ثبت قطعيا
المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا اخوة فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطأ
اقول اتفق الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به وخالف في ذلك جماعة يسيرة الدليل
على المنع ان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا يكون فان كان الاول كان الناسخ في الحقيقة
انما هو النص لا الاجماع وان كان الثاني فاما ان يكون الاول اي دليل المنسوخ
قطعيا او لا يكون فان كان قطعيا كان الاجماع خطأ لانه اجماع مخالف للدليل
القطعي وان كان ظنيا لم يكن الاجماع ناسخا له بل زال الدليل الاول لزوال شرط
وهو رجحانه احتج المخالف بقول ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام عن الثلث
بالاخوين والله تعالى قال وان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة
فقال عثمان حجبها قومك يا غلام وذلك دليل النسخ بالاجماع والجواب
ان كون هذا الاجماع ناسخا انما يتم بعد ثبات امرين احدهما كون المفهوم حجة قطعا حتى
يكون التقدير فان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث الثاني ان الاخوين
ليسا اخوة وتحقيق ذلك وقد مضى البحث فيه في باب العموم والمفهوم ولو سلمنا
هذين المعنيين يجب تقدير نص دال على الحجب والا كان الاجماع على الحجب خطأ
فيكون الناسخ هو ذلك النص قال مسئلة المختار ان القياس المظنون
لا

لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ
بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت
مقيدا ان كان المصيب واحدا اولا واما الثاني فلان ما بعده قطعيا او ظنيا
تبين زوال شرط العمل به واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته واما
بعده فتبين انه كان منسوخا قالوا صح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع
والعقل وخبر الواحد اقول القياس اما ان يكون قطعيا
او ظنيا اما الظني فمنهم من منع من كونه ناسخا ومنهم من جوزه واختار
المصنف المنع واستدل عليه بان المنسوخ اما ان يكون قطعيا او ظنيا فان
كان الاول استحال ان يكون منسوخا بالظني للاجماع على تقدم القاطع على
المظنون وان كان الثاني فالقياس الثاني لا بد وان يكون راجحا عليه فالدليل
الاول حينئذ لا يبقى دليلا لزوال شرطه وهو الرجحان لانه انما كان دليلا
مقيدا او مشروطا بان لا يرجح عليه غيره سواء قلنا ان المصيب واحد او اكثر
واختلفوا ايضا في ان القياس الظني هل يكون منسوخا ام لا فذهب القاضي
عبد الجبار في احد قوليه والحنابلة الى المنع من ذلك وجوزه ابو الحسين البصري
في عهد النبي صلعم لان الموجود في زمانه يجوز نسخه بالنص على خلاف حكم الفرع
وبالقياس بان ينص على خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس عليها اقوى
واما الموجود بعد وفاته كما اذا اجتهد مجتهد في الحكم واداه الى التحريم ثم
حكم اطلع على دليل ارجح من قياسه فانه يلزمه رفع قياسه الاول ولا يسمى نسخا
قال وهذا انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا
لم يعتد بالقياس الاول فلا يكون منسوخا واختار المصنف المنع لان الناسخ
له سواء كان قطعيا او ظنيا لا يكون ناسخا له بل يكون الاول زائلا لزوال الشرط

وهو الرجحان واما القياس القطعي فيجوز نسخه بالقطعي في حيوة النبي ص
فانه لا استبعاد في ان يحرم التفاضل في البر وينص على العلة التي هي الطعم
ويتعبد بالقياس فيقيس عليه الارز لكونه مطعوما ثم ينسخ التحريم في الارز
بنص دال على جواز التفاضل فيه او بقياس اخر بان ينص على جواز التفاضل في
بعض الاشيا المشاركة للارز وينص على الجامع بينه وبين الارز فينسخ ذلك الحكم
واما بعد وفاة الرسول فان القياس الاول يتبين انه كان منسوخا لا
لاستحالة حدوث نص اخر بعد وفاته احتج المجوز مطلقا بانه يجوز التخصيص
بالقياس فيجوز النسخ به والجواب بنقض هذا القياس بالاجماع والعقل
وخبر الواحد فان كل واحد منها يصح ان يكون مخصصا ويمتنع ان يكون ناسخا
قال مسئلة المختار يجوز نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع نسخ
الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التافيف
بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقا تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم
يكن معلوما منه المجوز لا تنافي فجاز رفع كل منهما قلنا ان لم يكن استلزام
المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم و
الدلالة باقية اقول اسوى الناس على جواز النسخ لفحوى الخطاب
وعلى جواز نسخه مع حكم الاصل وانما اختلفوا في انه هل يجوز نسخ اصل
الفحوى دون الفحوى ام لا وفي انه هل يجوز نسخ الفحوى دون الاصل فقال
المصنف انه يجوز نسخ اصل دون الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى دون الاصل
وجماعة من الاصوليين جوزوهما وجماعة اخرى منعوهما واحتج المصنف
على جواز الاول بان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فيجاز
ثبوته

١٩٤

[illegible]

ثبوته دونه وذلك يوجب جواز نسخ الاصل وبقا الفحوى واستدل على امتناع الثاني بان
تحريم الضرب معلوم من تحريم التافيف للعلم بان القصد الاعظام فبقا تحريم التافيف
يستلزم بقا تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه قال المجوزون للنسخين دلالة الاصل
مغايرة لدلالة الفحوى فجاز رفع كل واحد منهما وبقا الاخرى لحصول الاستلزام بينهما
لما بينا من استلزام الفحوى للاصل فكان نسخ اللازم مع بقا الملزوم محالا احتج القائلون
من نسخ حكم الاصل دون نسخ حكم الفحوى بان الفحوى تابع للاصل ويستحيل بقا التابع مع
ارتفاع المتبوع والجواب ان التابع انما هو تابع للدلالة لا للحكم والدلالة لا اشكال
في بقائها بعد النسخ لحكم الاصل قال مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس
لا يبقى معه حكم الفرع لانا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع
للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا
لانتفا الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفا الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفا الحكم
لانتفا علته اقول ذهبت الحنفية الى ان نسخ اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع
والباقون انكروا ذلك وهو الحق والدليل على ذلك ان ثبوت الحكم في الفرع انما يكون بالعلة
المعتبرة في نظر الشرع بحكم الاصل فاذا بطل حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة
عن الاعتبار في نظر الشرع فلا يكون التابع لها وهو الحكم في الفرع موجودا قالت
الحنفية الفرع تابع لدلالة الاصل على الحكم فلا اشكال في بقاها فليس فرعا للحكم
فيه كالفحوى فانه تابع لدلالة المنطوق لا الحكم قلنا يلزم من زوال الحكم في الاصل
زوال الحكمة المعتبرة لانها لو كانت باقية لكان الحكم باقيا واذا انتفت الحكمة انتفى الحكم
مطلقا لانتفا حكمته قالوا حكمتم بانتفا الحكم في الفرع [illegible] في الاصل ولم تذكروا
الجامع فيكون قياسا بلا جامع قلنا انما حكمنا بانتفا الحكم عن الفرع لانتفا سببه
وهو الحكمة لا بالقياس على الاصل قال مسئلة المختار ان الناسخ قبل تبليغه عم الى النبي

لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادّى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول أثم وايضا على السلام
فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وايضا يلزم قبل تبليغ جبريل وهو اتفاق قالوا الحكم ثم لا بعث
علم المكلف علمنا لابد من اعتبار التمكن وهو منتف اقول اختلف الناس فيما
اذا ورد الناسخ الى النبي ولم يبلغ الامة هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم ام لا فذهب بعض
الشافعية الى انه يسقط حكم الناسخ في حقهم ونفاه بعضهم وبعض اصحاب ابي حنيفة واحمد
وهو اختيار المصنف واستدل عليه بوجوه الاول انه لو ثبت حكم النسخ لزم اجتماع
الاحكام المتضادة على المكلف والتالي ط والمقدم مثله بيان الشرطية ان المكلف
اذا كان مكلفا بوجوب الفعل فانه يثاب على فعله ويعاقب على تركه ما لم يبلغ النسخ
اجماعا ولاجل هذا اعتذر رسول الله ص لاهل قبا بالركعات التي صلوها لما استداروا
الى القبلة حين سمعوا النسخ واذا كان كذلك فلو كان النسخ ثابتا وان لم يبلغهم لزم
القول بتحريم الفعل فيلزم ما ذكرناه من المحذور الثاني ان المكلف لو عمل بما ورد به
النسخ قبل سماعه للنسخ لكان عاصيا بالاتفاق ولو كان حكم النسخ ثابتا عليه
لما كان عاصيا بل كان مطيعا الثالث يلزم ما ذكر في جبرئيل وانه قبل تبليغه
الناسخ يكون حكمه ثابتا وهو باطل بالاتفاق احتجوا بان النسخ حكم فلا يعتبر
فيه علم المكلف كسائر الاحكام المتجددة فانها وجبت عليه وان لم يعلمها والجواب
لابد في الحكم من اعتبار التمكن والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا تمكن مع عدم العلم
وال[illegible] مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلوة سادسة
نسخ واما زيادة جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة
فالشافعية والحنابلة ليس نسخا الحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار
ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين على القذف
وكتخيير في ثالث بعد اثنين فنسخ وقال الغزالي ان اتحدت كركعة في الفجر فنسخ بخلاف
عشرين

بعد الاملا
وتخيير بين الاطعام
صيام فرد العتق

عشرين في القذف والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ لانه حقيقته وما خالفه فليس بنسخ فلو قال في السائمة الزكاة ثم قال في المعلوفة الزكاة
فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ
لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل نفي بحكم الاصل قلنا
فهلا ولم يثبت تحريمه ولو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب
ولو قال اذا استشهد واستشهد بين [illegible] ثبت الحكم بالنصين هذا مبين فليس نسخا
ان ارتفع لشيء ولو ثبت مفهوم [illegible] ومفهوم فان لم يكونا رجلين الا [illegible] فيبتنى الحكم
بغيره ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب ما
الاصل قالوا كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة قلنا معنى مجزئة امتثال الامر بفعلها
ولم يرتفع وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند الى حكم الاصل كذلك
لو زيد في الصلوة ما لم يكن مجزئا اقول اتفق الناس على ان الزيادة اذا كانت
عبادة مستقلة بنفسها لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه كوجوب صلوة على الصلوات
او حج او غير ذلك الا ما نقل عن بعض الحنفية ان زيادة صلوة سادسة يكون
نسخا نظرا الى خروج الوسطى المأمور في القران بالمحافظة عليها عن كونها
وسطى وانما اختلفوا في نحو زيادة جزء مشترط كزيادة ركعة في الصلوة او زيادة
شرط كزيادة صفة في الكفارة كالايمان في العتق او زيادة ترفع مفهوم المخالفة
كما اذا قال في السائمة زكاة ثم قال في المعلوفة الزكوة فذهبت الشافعية والحنابلة
الى ان ذلك ليس بنسخ وذهبت الحنفية الى انه نسخ وذهب قوم الى ان الزيادة
ان كانت رافعة لمفهوم المخالفة فهي نسخ والا فلا وقال القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه حتى يكون وجوده كالعدم لو لم يفعل
في نظر الشرع على معنى انه لو فعله كما لو كان يفعله اولا وجب استينافه فهو نسخ

كزيادة ركعة على ركعتي الفجر لارتفاع اجتماعهما وكزيادة عشرين في حد القذف لارتفاع
حكم الثمانين وكالتخيير بين ثلثة بعد التخيير في اثنين كالاخير بين الاطعام والصيام ورد العتق
الثالث يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وقال الغزالي ان كانت الزيادة
مع المزيد عليه في حكم الشي الواحد فنسخ كزيادة ركعة على ركعتين والا فلا كزيادة عشرين
في الحد واختار المصنف ان الزيادة ان ثبتت بحكم شرعي رفعت حكما اخر شرعيا متراخيا
عن الاول فهو نسخ والا فلا وهذا هو مذهب ابي الحسين البصري وقد فرع ابو الحسين
على مذهبه من المسائل الفقهية عدة مسائل منها ان ايجاب الزكوة في المعلوفة هل
يوجب النسخ لقوله عم في سائمة الغنم الزكوة ام لا والحق فيه ان نقول ان كان مفهوم الخطاب
مرادا من لفظ الشرع كان ذلك نسخا لان وجوب الزكوة في السائمة دال على عدم
وجوبها في المعلوفة ورفع ذلك العدم يكون رفعا لحكم شرعي وان لم يكن مرادا
لم يكن نسخا لان ايجابها في المعلوفة يكون رفعا لحكم عقلي وهو البراءة الاصلية ومنها
ان زيادة ركعة في الصبح هل يكون نسخا ام لا قال ابو الحسين انها غير نسخ لحكم
الدليل الدال على وجوب صلوة الصبح لان زيادة الركعة اما ان يكون نسخا للركعتين
او نسخا لاجزائهما او وجوبهما او نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين والاول
باطل لان النسخ لا يتعلق بالافعال وايضا فالركعتان لم ترتفعا والثاني يكون نسخا
للاجزاء لانهما مجزيتان وانما كانتا مجزيتين من دون ركعة اخرى ولان الركعتين
لا يجزيان الا مع الركعة وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى
لا يرفع الا نفي وجوبها ونفي وجوبها حاصل بالعقل والثالث لا يكون نسخا لوجوبهما
لانهما الان واجبتان كما كانا والرابع لا يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه انما
كان واجبا اخر الصلوة وذلك غير مرتفع ولا متغير وانما المتغير اخر الصلوة وعندي
ان ذلك نظر فان الزيادة رفعت وجوب الجلوس في التشهد عقيب الركعتين وهو حكم
شرعي

شرعي فيكون نسخا لانها رفعت تحريم الزيادة لهذا الوجوب وذهب المصنف الى ان هذه
الزيادة يكون نسخا لانها رفعت تحريم الزيادة على الركعتين وقد ذهب بعض الاصوليين
الى ابي الحسين وهو غير صحيح فان تحريم الزيادة جاز ان يكون مستفادا من دليل اخر
والدليل الدال على وجوب الركعتين لا نسلم انه يدل على تحريمها حتى يكون الزيادة نسخا لذلك
الدليل نعم انه يكون نسخا للدليل الدال على الزيادة ومنها ان زيادة التغريب
على الحد هل يكون نسخا ام لا ذهب المصنف الى انها يكون نسخا مثل ما مر وقال
ابو الحسين انها غير نسخ لانها لا ترفع الا النفي الاصلي ورفعه ليس بنسخ واجاب
المصنف عنه بانه انما لا يكون نسخا لو لم يثبت النفي بالشرع وقد ثبت فيكون هذا الرفع
نسخا ويمكن ان يعود قوله فان قيل الى الفرعين اعني زيادة ركعة وزيادة التغريب
لعدم الفرق بينهما عنده ويكون قوله لو لم يثبت تحريمه اي تحريم الزيادة في الموضعين
بالشرع ومنها ان التخيير بين المسح والغسل بعد وجوب الغسل هل يكون نسخا بالشرع
ام لا ذهب المصنف الى انه نسخ لانه تخيير بين امرين بعد الوجوب لاحدهما بعينه
فيكون رافعا لتعيين وجوب احدهما فيكون نسخا وقال ابو الحسين انه ليس بنسخ لان
هذا التخيير يكون جزئيا لتحريم تركها اوجب علينا وتحريم تركه كان معلوما بالبقاء
على حكم الاصل لان قوله اوجبت هذا الفعل يقتضي ان الاخلال به مخلا في
استحقاق الذم وهذا لا يمنع من ان يقوم مقامه واجب اخر وانما نعلم ان غيره لا
يقوم مقامه لان الاصل عدم وجوبه فلو وجب بالشرع لدل عليه بدليل شرعي فصار
علمنا بنفي وجوبه موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه فاثبت لوجوبه اثار رفع حكما
عقليا اما اذا قال الله هذا الفعل واجب حلال او لا يقوم غيره مقامه فان التخيير
بعد ذلك يكون نسخا وهذا عندي هو الحق ومنها ان اجوز الحكم بشاهد ويمين
هل هو نسخ لقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان

فالحق فيه انه ليس بنسخ لان مقتضى الاية جواز الحكم بالشاهدين وان شهادتهما
حجة وليس في ذلك دلالة على عدم حجة اخرى الا من حيث المفهوم وذهب المصنف الى
انه ليس بنسخ مطلقا اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه اي مفهوم قوله فاستشهدوا
شهيدين ومفهوم الى لم يكونا لان المفهوم منه غير دال على المنع من الحكم بشيء اخر بل الاية
دال عليه من حيث المفهوم هو انحصار الاستشهاد في المذكورين لا انحصار الحكم
بهم ومنها ان زيادة اشتراط غسل عضو اخر على الاعضاء الستة في الوضوء هل
هو نسخ ام لا فالحق فيه انه ليس بنسخ لوجوب الاعضاء المتقدمة لثبوته معها ولا
لاجزائها عند الاقتصار عليها لان معنى الاجزاء امتثال الامر بفعلها وقد حصل
ولا العدم وجوب غسل ذلك العضو لان ايجاب مباح الاصل ليس نسخا على ما
عرف نعم المرتفع عدم توقف الاجزاء على شرط اخر لان الاجزاء قبله كان حاصلا قبل
الزيادة غير متوقف على شرط والآن انما حصل متوقفا على شرط الزيادة ورفع ذلك
العدم ليس بنسخ لانه رفع للعدم الاصلي وكذلك الزيادة في الصلوة شرط اخر
لم يكن محرما بل كان مباحا في الاصل الا بدليل شرعي ومنها ان قوله اتموا الصيام
الى الليل جعل اول الليل غاية للصوم فيكون ذلك بمنزلة قوله اخر الصيام الليل
فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج الاول عن كونه غاية وطرفا والخطاب
دال عليه فيكون نسخا اما لو قال صوموا النهار ثم اوجبنا الصيام الى الغيبوبة
لم يكن ذلك نسخا بل رافع للحكم العقلي اعني العدم الاصلي ومنها لو قال الذين
صلوا ان لتم متطهرين فيه اثبات لشرط الصلوة وليس فيه الا الدلالة على انه ليس له
بدل فجاز اثبات بدل اخر ولا يكون نسخا لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه
عن كونه شرطا وهذان الاخيران لم يذكرهما المصنف قال مسئلة
الا نقص جزء العبادة او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة

عبد الجبار

عبد الجبار ان كان جزءا يعني للعبادة لا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقر الى دليل
ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها
او وجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب اقول اتفق الناس
على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لها كنسخ ستر الراس وانما اختلفوا في
نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة من جزء او شرط هل هو نسخ للعبادة بعد اتفاقهم
على انه يكون نسخا للجزء والشرط فذهب ابو الحسن الكرخي وابو الحسين البصري كالامام الى انه ليس
بنسخ لها وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى انه نسخ لها وهو مذهب الغزالي وذهب
القاضي عبد الجبار الى ان نسخ جزء العبادة نسخ لها دون نسخ الشرط واستدل المصنف
على مذهبه بان نسخ الجزء والشرط لو كان نسخا للعبادة لزم افتقار ايجاب الباقي
من العبادة الى الدليل الثاني لان التقدير ان الصلوة الاولى منسوخة والثانية غير
غيرها فيفتقر وجوبها الى دليل اخر وهو باطل اجماعا احتجوا بان الصلوة قد
كانت محرمة بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرهما وذلك عين
النسخ والجواب اما الاول فهو وان دل على نسخها لكن ههنا ما يدل على عدمه
وهو انه لو انتسخ اصلها لتجدد وجوب الباقي لكن التقدير عدم تجدد وجوب اخر
لانعقاد الاجماع على عدم الدليل على تجدد الوجوب قال مسئلة المختار جواز
نسخ وجوب معرفته تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وهو فرع التحسين
والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام
لغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ واجيب بانه بعدهما
ينقطع التكليف بهما او بغيرهما اقول اتفقت المعتزلة على امتناع نسخ
وجوب معرفة الله تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبائح
العقلية وذهبت الاشاعرة الى جوازه وهذه المسئلة فرع التحسين والتقبيح العقليين

ان المقتضي للوجوب ما هي صفات واحكام لا تتغير بتغير الشرائع والاديان عند
المعتزلة فامتنع النسخ عليها لاستحالة الامر بالقبيح والنهي عن الحسن والاشاعرة
جعلوا الاحكام مستندة الى الاوامر والنواهي فالحسن والقبح تابع لهما فجاز تغيرها باسرها
ثم اختلفوا ايضا انه هل يجوز نسخ جميع التكاليف ام لا فاختار الغزالي المنع وذهب
غيره من الاشاعرة الى الجواز احتج المجوزون بان هذه احكام فجاز نسخها كغيرها
وحجة الغزالي بان المنسوخ لا يسقط عنه معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى
وذلك تكليف والجواب لا نسلم امتناع الانفكاك فانا وان قلنا ان النسخ لا
يحصل الا بعد علم المكلف بالنسخ والناسخ لكنه لا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف
في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ والناسخ وان سلمنا لزوم
كونه مكلفا بمعرفتهما فيجوز ان يعلمهما ويسقط التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما ٥
[illegible]
قال القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل
في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع
بخلاف المخطئة وان اريد الفاسد معه قيل تشبيه واورد القياس الا الزيادة لا يذكر فيه
علة واجيب اما بانه غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها واورد قياس العكس مثل لما
وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلوة لما لم تجب فيه بالنذر
لم تجب بغير نذر واجيب بالاول او بان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر
في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق او بالسبر والحذف الصلوة لبيان
الالغاء او قياس الصوم بالنذر على الصلوة بالنذر وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق
وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع
وبانه البذل حال القايس والعلم ثمرة القياس ابو هاشم حمل الشيء على غيره باجراء
حكمه عليه وعند جمع وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما

عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما حسن الا ان حمل اثر ثبوت واثبات
الحكم فيهما معا للمثبت بدون جامع كاف ثم قولهم ثبوت حكم الفرع القياسي فتعريفه به
دور واجيب بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي
ليس فرعا له اقول لما فرغ من البحث عن الطرق النقلية وكيفية الاستدلال
بها من الكتاب والسنة والاجماع شرع الان في الطريق العقلي وهو القياس
وهو احد الطرق المفيدة للاحكام عند الجمهور خلافا للشيعة وسياتي الخلاف فيه
واعلم ان القياس له حد لغوي واصطلاحي اما حده في اللغة فهو التقدير
والمساواة يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاها وساواها واما حده
في الاصطلاح فقد اختلفوا في تعريفه وقد حده المصنف بانه مساواة فرع
الاصل في علة حكمه فيما هو علة حكم الاصل في نفس الامر وحذف المصنف لفظة
الاصل الذي هو مفعول المساواة للتوضيح ويلزم المصوبة ان يزيدوا في هذا
الحد قولنا في نظر المجتهد لان القياس يكون صحيحا وان تبين الغلط ولو تبين
بعد انه على غير علة في نفس الامر والرجوع عن الحكم ولا اشتراط المساواة في نفس
الامر بخلاف المخطئة فان القياس الفاسد في نفس الامر لا يكون عندهم صحيحا سواء
غلب على ظن المجتهد صحته او لا وان اريد تحديد القياس الشامل للصحيح والفاسد
قيل تشبيه فرع الاصل في علة حكمه عند المخطئة ومع زيادة في نظر المجتهد وانما يشمل
القسمين عند المذهبين لان التشبيه قد يكون بين المتساويين في علة الحكم وقد يكون
بين غيرهما واورد على حد القياس بانه ينتقض بقياس الدلالة وهو القياس الذي
لا يذكر فيه الجامع العلة وليس هو العلة بل هو دال عليها كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة
ووجه الايراد ظاهر فان المصنف اخذ في حد القياس علة الحكم وقياس الدلالة
لم يذكر فيه العلة بل دليلها والجواب [illegible] من وجهين احدهما ان قياس الدلالة غير مراد

فرع ٤
الاصل
فيه نظر لانه .. الاصل .. معمول المساواة .. الفرع ..

من هذا الحد الثاني ان لا استواء في تلك العلة بمعنى لا استواء في العلة واورد على حد
القياس ايضا انه ينتقض بقياس العكس وهو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره
لافتراقهما في العلة كما نقول الصوم شرط في الاعتكاف لانه لما كان واجبا بالنذر
كان واجبا بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها لما لم تكن واجبة في الاعتكاف بالنذر
لم تكن واجبة بغيره والاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا
في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وقد افترقا في العلة لان العلة في الصلوة لما لم تكن
شرطا حالة النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط حالة النذر والجواب
ان قياس العكس لا يسمى في الحقيقة قياسا لانه ليس عبارة عن تسوية الفرع بالاصل
في الحكم بل هو عبارة عن وجود نقيض الحكم في الفرع وان سمي به لكن من وقوع [illegible]
القياس عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظي والمحدود احد المسميين
فلا ينتقض الحد بخروج الآخر منه لانه غير مراد او نقول المقصود من القياس
ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم بالنذر له بغير نذر بنفي
الفارق بينهما او بالسبر وقد ذكرت الصلوة لبيان الغاء الفارق حتى لو قيل
لا نسلم عدم الفارق لوجوده وهو النذر اجيب بانه ملغى اذ لو اثر لاثر
في الصلوة ولم يؤثر فيها اتفاقا او نقول المقصود من القياس ههنا قياس الصيام
بالنذر على الصلوة بالنذر وذلك بان نقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف
لم يصر شرطا له بالنذر لكن الصوم شرط له بالنذر ثم اثبت المقدمة الشرطية بالقياس
على الصلوة فان الصلوة لما لم تكن في نفسها شرطا لم تصر شرطا بالنذر وهذا في الحقيقة
من باب قياس الطرد وقد حد بعضهم الاجتهاد بانه بذل الجهد في استخراج الحق
وحده آخرون بانه الدليل الموصل الى الحق وحده آخرون بانه العلم الحاصل
عن نظر وهذه الحدود مردودة لاسقاطها النص والاجماع واضافة
البذل

البذل حال القايس والعلم ثمرة القياس وفائدته فلا يجوز التحديد به وحده ابو هاشم
بانه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهذا الحد ناقص لخلوه عن ذكر الجامع وايضا منه
ليطرد بان الحمل بغير جامع ليس بقياس وحده القاضي ابو بكر وارتضاه الجمهور
بانه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم
او صفة او نفيهما واستحسنه المصنف ثم مع ذلك فقد ورد عليه امور احدها ان
حمل معلوم على معلوم ثمرة القياس لان المراد من الحمل ههنا ثبوت حكم احد المعلومين
للآخر فكيف يصح التحديد به وثانيها ان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان اثبات
الحكم في الاصل والفرع معا بالقياس وليس كذلك وثالثها ان قوله بامر جامع
بينهما كاف عن قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما فان هذا ذكر اقسام الجامع
والمأخوذ في الحد انما هو مطلق الجامع واعترض بعض المتاخرين على هذا الحد
بان ثبوت حكم الفرع انما حصل بالقياس فاخذه في التعريف يكون دورا لانه
يكون ركنه مع انه ثمرته واجاب المصنف بان المحدود انما هو القياس الذهني
وهو ماهية القياس وهي متوقفة على تصور ثبوت حكم الفرع الخارجي لكن تصور ثبوته
ليس فرعا للقياس الذهني بل للخارجي فلا دور وانما ذكر الفرع الذهني وان
كان الجواب يتم بالفرع الخارجي جوابا عن سؤال وهو ان يقال سلمنا ان القياس
الذهني لا يتوقف على الفرع الخارجي لكن يتوقف على الفرع الذهني فيلزم الدور
واجاب بانه لا يتوقف عليه ايضا قال واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع
المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما يبتني عليه غيره فلا بعد في الجميع ولذلك كان
الجامع فرعا للاصل واصلا للفرع اقول لما كان القياس هو التسوية
بين الاصل والفرع في علة الحكم وجب ان يكون اركانه [illegible] كاملة ولا يحصل

حقيقة الا بهذه الاربعة اعني الاصل والفرع والحكم الحاصل في الاصل والجامع بين
الاصل والفرع وهو العلة اما الاصل فقد اختلفوا في تفسيره فذهب جماعة
الفقها الى ان الاصل هو محل الحكم المشبه به كما اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم لعلة
الاسكار فالخمر هو محل الحكم المشبه به وقالوا ان الاصل ما كان حكم الفرع مستفادا
منه ومردودا اليه وهذا متحقق في نفس الخمر وذهب جماعة من المتكلمين الى ان الاصل
هو الدليل الدال على حكم الاصل كالنص والاجماع وقالوا لان الاصل ما ينبني عليه غيره
والتحريم انما بني على هذا الدليل فكان هو الاصل وذهب جماعة اخرى الى ان الاصل
هو الحكم الثابت في الخمر لان الاصل ما ينبني عليه غيره ويكون العلم به موصلا الى
العلم بغيره وهذا متحقق في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر الا مع
حكمه ولا في النص والاجماع اذ لو استفيد حكم الاصل بغيرهما امكن القياس
والفرع هو المحل المشبه وهو النبيذ وقيل التحريم في النبيذ والمصنف قال
ان كل واحد من هذه الاقوال غير مستبعد لان الاصل ما بني عليه غيره وهو صادق
على الجميع ولا يحل كون الاصل ما ينبني عليه غيره كان الوصف الجامع وهو الاسكار مثلا او فرعا
لا اصلا اصلا للفرع ولكن لان التحريم ثابت في الخمر بالنص ثم انا استنبطنا العلة
بعد ثبوت هذا النص ثم وجدنا الاسكار فكان كون الاسكار علة فرعا على
ثبوت التحريم في الخمر انا وجدنا الاسكار ثابتا في النبيذ فاستفدنا منه ثبوت التحريم
فيه فكان العلة اصلا له قال ومن شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا وان
لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع وان يكون غير فرع خلافا للحنابلة والبصري
لنا ان اتحدت فذكرا لوسط ضايع كالشافعي في السفرجل مطعوم فيكون ربويا
كالتفاح ثم تقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها
والثانية ليست في الفرع كقوله في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن
والرتق

والرتق ثم تقيس القرن على الجب لفوات الاستمتاع وان كان فرعا خالف المستدل كقول
الحنفي في الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفرض الحج ففاسد لانه متضمن اعترافه
بالخطا في الاصل اقول لما فرغ من تعريف الاصل والفرع شرع في بيان
شروطهما اما الاصل فشروطه امور الاول ان يكون الحكم في الاصل شرعيا لانه
ان كان عقليا فالمتعدي الى الفرع انما هو ذلك الحكم العقلي فيكون القياس عقليا
والغرض هنا من القياس انما هو القياس الشرعي الثاني ان لا يكون الحكم في الاصل
منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الجامع وهو متوقف
على اعتبار الشارع له فاذا لم يكن الحكم المرتب عليه ثابتا في الاصل لم يكن معتبرا الثالث
ان لا يكون حكم الاصل متفرعا على اصل اخر وهذا ما ذهب اليه اكثر الاشاعرة وابو الحسن
الكرخي وخالف فيه الحنابلة وابو عبد الله البصري احتج الاولون بان العلة بين الاصل
والفرع ان اتحدت في العلة بين الاصلين فذكر الثاني يكون ضايعا وهذا مثل قياس
الشافعي في السفرجل انه ربوي بالقياس على التفاح لانه مطعوم ثم قاسوا التفاح
على البر بجامع الطعم وان تغايرت العلتان كان فاسدا كما يقول في الجذام
انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح فيقاس على القرن والرتق فاذا منع كون
القرن والرتق يفسخ به قاسوا القرن والرتق على الجب بجامع فوات الاستمتاع
ولما كانت العلة الجامعة بين الجذام والرتق كونه عيبا يفسخ به البيع وجب
فسادا ان العلة الاولى وهي كونه عيبا لم يثبت اعتبارها في نظر الشرع لثبوت الحكم
في الفرع بغيرها اتفاقا وهو فوات الاستمتاع والعلة الثانية وهي فوات الاستمتاع
غير ثابتة في الفرع وهو المجذوم هذا اذا كان حكم الاصل فرعا مقبولا عند المستدل
ممنوعا عند المعترض فاما اذا كان الاصل فرعا مقبولا عند المعترض ممنوعا
عند المستدل فهو فاسد كما لو قال الحنفي مسلم تعين النية عندما اذا نوى النفل

في الصوم اتى بما امر به فيصح كالحج الا انوى الفرض فيقع بنية النفل فان الحكم
في الاصل مما لا يقول به الحنفي ويقول به الشافعي ووجه فساده ان القياس يتضمن
اعترافه بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم وعند هذا انقطع من
المستدل بنا الفرع عليه واما اذا قال المستدل هذا ممنوع عندي علة الحكم في
الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزم الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال
المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات
الحكم به في الاصل فيثبت ايضا كالاولى في الفساد لان الحكم ان ثبوت الحكم في الاصل
ليس عندي ثابتا بنا على هذا الوصف وايضا فالحاصل مما ذكره يرجع الى التزام المعترض
بالخطا في الفرع ضرورة تصويبه في اعتقاد كون الوصف الجامع علة الحكم في الاصل
المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطئته في الفرع وتصويبه في التعليل اولى من العكس
وحينئذ لا يتم الالزام ويسمى المصنف ايضا فرعا لكونه محلا فيه مجازا اما الـ
ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات
ومقادير الحدود والكفارات وغيرها مما لا نظير له كان له معنى ظاهر كرخص المسافر
او غير ظاهر كالقسامة اقول ــــ هذا احد شروط الاصل وهو ان لا يكون
حكمه معدولا به عن سنن القياس لتعذر التعدية وهو على قسمين الاول ما لا يعقل معناه
وهو اما مستثنى عن قاعدة كلية ثبت استقرارها في الشرع كشهادة خزيمة فانه
غير معقول المعنى ومع ذلك فهو مستثنى عن قاعدة الشهادة التي استقرت في
الشرع واما غير مستثنى كاعداد الركعات ومقادير نصب الزكوات فانها
غير معقولة المعنى لكنها غير مستثناة عن قاعدة ثابتة الثاني ما شرع ابتدا
ولا نظير له سوا كان له معنى ظاهر كترخص المسافر من حيث دفع المشقة او لم يكن
كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة فهذه الانواع كلها لا يجري فيها
القياس

القياس بالسبب ــــ ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغني بموافقة
الخصم في الاصل مع منع علة الاصل او منع وجودها في الاصل فالاول مركب
الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد
والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل لما ينفك عن عدمهم العلة
في الاصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب
التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندي مفقود في الاصل فان صح بطل الالحاق
والا منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة
وانها موجودة او اثبت انها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه الا لو كان مجتهدا
ولكذلك لو اثبت الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم
ثبوت حكم
يقبل مقدمة تقبل المنع ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع اقول
ان كان الاصل متفقا على حكمه بين الخصمين جاز القياس عليه عند القائلين واذا كان
متفقا عليه بين الخصمين فقط فمنع قوم من القياس عليه وجوزه اخرون والمصنف ذهب
الى الاول ومثل هذا القياس يسمى القياس المركب وهو الذي يكون الحكم في اصله
غير منصوص عليه ولا مجمع عليه وهو قسمان الاول مركب الاصل وهو ما اتفق
فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا في العلة الثاني مركب الوصف وهو ما اختلف
الخصمان في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا مثال قول الشافعي
في مسئلة قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالمقيس عليه وهو المكاتب
غير متفق عليه ولا منصوص ولكن اتفق الشافعي وابو حنيفة على عدم وجوب القصاص
على قاتله فالحنفي ان يقول العلة في عدم وجوب القصاص في المكاتب ليست العبودية
انما هي جهالة المستحق للقصاص من السيد او الورثة وان سلمت العلة بطل الالحاق
العبد به وان بطلت منعت الحكم في الاصل لان الحكم فيه انما ثبت بنا على هذه العلة

وقلت بوجوب القصاص في المكاتب فالقياس يكون ممتنعا حينئذ لانه لا ينفك
عن عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل مثال الثاني قول المستدل في مسئلة
تعليق الطلاق بالنكاح وهي قولنا ان تزوجت زينب فهي طالق تعليق فلا يصح
قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فللحنفي ان يقول لا نسلم وجود التعليق
في الاصل بل هو تنجيز فان صح هذا المنع يعني عدم وجود التعليق بطل الالحاق
لعدم وجود العلة وان بطل صح الالحاق ومنعت الحكم في الاصل وقلت انه
صحيح كما في الفرع فالقياس يكون ممتنعا لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل او منع العلة
فيه فلو سلم الخصم ان العلة هو الوصف المذكور اعني العبودية في الاول وان علة
التعليق في الثاني موجود في الاصل او اثبت الخصم انها موجودة اينهض الدليل على
لا اعترافه بعلية وصف المستدل بوجود العلة في الاصل كما ينتهض القياس عليه
اذا كان ناظرا في المسئلة بطريق الاجتهاد فانه لا يكابر نفسه فيما اداه اجتهاده واوجبه
ظنه كذلك فيما اذا كان مناظرا ولذلك اي ينتهض الدليل عليه لو اثبت المستدل
حكم الاصل بنص مطلقا ام اثبت العلة باحد طرقها على المذهب الصحيح خلافا
لطائفة ذهبوا الى انه لا يجوز القياس على اصل اذا كان الدليل على حكمه نصا او اجماعا
خاصا به او لم يقم الدليل الخاص على جواز القياس عليه خلافا لعثمان البستي حيث ذهب
الى انه لا يجوز القياس على اصل حتى يقوم الدليل الخاص على جواز القياس عليه او لم يقم
نص على عين تلك العلة ولا اجماع على كون حكم الاصل معللا خلافا للمريسي
والكرخي وانما ينتهض الدليل عليه لان الخصم لو لم يقبل المقدمة الممنوعة وهي علية
المشترك او جواز القياس عليه وان لم يقم الدليل الخاص بعد اثبات المستدل اياهما
فالمعلل لزم ان لا تقبل مقدمة قابلة للمنع وان اقيم عليها الدليل اذ لا علة الا كونها
قابلة للمنع وذلك يوجب ان لا تقبل الا اليقينيات ومن الشرائط ان لا يكون الدليل

الدليل

الدال على اثبات حكم الاصل الا على اثبات حكم الفرع والا فليس احدهما اولى بالاصالة
من الاخر بالفرعية قال ومن شروط علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث
اي مشتملا على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي
مستنبطة من حكم الاصل كان دورا اقول لما فرغ من شرائط الاصل
شرع الآن في بيان شرائط علة الاصل وهي امور الاول ذهب الجمهور الى انه لا بد
وان يكون العلة في الاصل للحكم بمعنى الباعث اي يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع
من شرع الحكم وقالوا لانها لو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه بل مجرد امارة لزم الدور
المحال لان علة الاصل من حيث هي مستنبطة من حكم الاصل متفرعة عليه ومن
حيث هي امارة لا فائدة فيها سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور
قال ومنها ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم
انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز على الاصح اقول اختلف الناس في جواز
التعليل بالحكم المجردة عن الاوصاف الضابطة لها فذهب الجمهور الى المنع منه
وطائفة منهم جماعة يسيرة وذهب اخرون الى التفصيل فجوزوا التعليل بالحكم
المنضبطة دون المضطربة الخفية احتج المانعون بان الحكمة من الامور الخفية
التي لا يمكن ضبطها ومعرفتها وان امكن ذلك في بعض المصالح فتكليف العباد
الاطلاع عليها في كل حكم واذا بطل التعليل بها لزم مشقة وهي منفية
بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج واحتج المجوزون بان الحكمة علة لعلية الحكم
فتعليل الحكم بها اولى من تعليله بالوصف واما الذين فصلوا فقالوا ان التعليل
بالوصف انما كان لاشتماله على نوع من الحكمة فاذا كانت الحكمة معلومة ظاهرة كان
التعليل بها اولى من التعليل بالوصف المساوي لها في الظهور واما اذا كانت الحكمة
خفية فالتعليل بها متعذر لاختلافها باختلاف الاشخاص والازمان قال

ومنها ان لا يكون عدميا في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدميا لكان مناسبا او مظنته وتقرير
الثانية ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل
وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافي وجود المناسب
لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه
خفي ولا يصلح الخفي مظنة الخفي وان لم يكن موجودا كعدمه والفقهاء يسمع احدهم
يقول العلة كذا او عدم كذا واستدل بان لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه مصادرة
وقد تقدم مثله قالوا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف قالوا انتفاء
معارضة المعجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا شرط الجزء
اقول اختلف الناس في جواز التعليل للحكم الثبوتي بالعلة العدمية فاثبته
قوم ونفاه اخرون واليه ذهب المصنف وقد استدل النافون بوجوه ثلثة الاول
ان العلة لو كانت عدمية لكانت مناسبة او مظنة المناسبة والثاني بقسميه باطل والمقدم
مثله والشرطية ظاهرة لان الكلام في العلة بمعنى الباعث وهو لابد وان يكون مناسبا
للحكم اي يكون وصفا ظاهرا منضبطا يصلح علة لان يترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون
مقصودا من حصول المصلحة او دفع المفسدة او يكون مظنة المناسب او ملازمه
للوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا او منضبطا كالسفر الذي هو مظنة المشقة
الخفية وبيان بطلان التالي وهو الذي اشار اليه المصنف بالثانية فانه يسمى المقدمة
الاستثنائية بالثانية ان التعليل اما ان يكون بالعدم المطلق او المخصص والاول باطل
قطعا لعدم اشتماله على الحكمة ولان العدم المطلق لو كان علة لحكم او مظنة له لزم ذلك
الحكم جميع الصور الا لصورة الا وهناك عدم خاص يشتمل على العدم المطلق والثاني
كذلك لانه اما ان يكون وجود ذلك الامر الذي تخصص به العدم منشأ المصلحة
او المفسدة او لا يكون وحينئذ اما ان يكون وجوده منافيا وجود المناسب او لا ينافيه
فهذه

فهذه اربعة اقسام الاول ان يكون وجود ذلك الامر الذي تخصص به العدم منشأ
مصلحة للحكم الثبوتي فباطل ان يكون عدمه مناسبا او مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك
المصلحة واما الثاني وهو ان يكون وجود ذلك الامر منشأ مفسدة فلان ذلك
الامر حينئذ مانعا فيكون عدمه عدم المانع فليس بعلة اي فليس بمناسب ولا مظنته
اتفاقا واما الثالث وهو ان يكون وجود ذلك الامر منافيا وجود المناسب فلانه
لو كان كذلك لم يصلح عدم ذلك الامر مظنة لمقابل ذلك الامر وهو ما ينافيه اعني
المناسب وذلك لان المناسب ان كان ظاهرا اعتبر التعليل بنفسه فلا احتياج الى المظنة
وان كان خفيا فنقيض ذلك الامر خفي لان عدم الخفي خفي ايضا لتوقف تعقل العدم
على الخفي واما الرابع وهو ان لا يكون وجود ذلك الامر ينافي المناسب فكذلك
لان وجوده يكون كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم لان التقدير ان وجوده ليس منشأ
مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب واذا تساوى وجوده وعدمه لا يكون عدمه
مناسبا للحكم ولا مظنته الثاني انه لم يسمع احد من العلماء الماضين يقول العلة كذا
او عدم كذا ولو كان العدم صالحا للعلية لوجب ان يصير اليه بعض العلماء وفاق
الثالث ان لا علة عدم فنقيضه وجود فيستحيل اتصاف الامر العدمي به واعترض
المصنف على هذا الاخير بانه مصادرة على المطلوب فان نحو التعليل بالعدمي يقول
لا علة ليس امرا عدميا وقد تقدم مثله في الحسن وقد احتج المجوزون بانه يصح ان
يعلل امر السيد عبده لانه لم يمتثل الامر فقد عللوا الوصف الوجودي
بالعدمي والجواب ان المعلل هاهنا انما هو بالكف والترك والكف امر ثبوتي
لا عدمي قالوا انما يكون المعجز دالة على التصديق لانتفاء المعارض لها وانما يكون
الدوران معتبرا اذا كان العدم مقارنا للعدم فقد صار العدم جزءا من المعتبر
هنا قلنا لا نسلم انه جزء بل هو شرط وفرق بينهما قال وان لا يكون

المراد منه الجنس المناسب بالمحل لا الجزء المشترك فانه لا امتناع في كونه علة

المتعدية المحل ولا جزء منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة اقول اختلف الناس في التعليل بمحل الحكم الاصلي او بجزئه فاثبته قوم ونفاه اخرون والحق ان يقول ان كانت العلة متعدية استحال التعليل بمحل الحكم الاصلي لاستحالة وجود خصوصيته في الفرع وان كانت قاصرة امكن التعليل به لانه لا استبعاد في استلزام ذلك المحل حكمه باعثة على شرع الحكم وهل يجوز التعليل بجزء المحل الحق عندي بناء على القول بالقياس الجواز في المتعدية والقاصرة ومنع المصنف في المتعدية ولا وجه له التخصيص وليس حكم الجزء حكم الكل فان الجزء يجوز كونه متعديا بخلاف الكل اللهم الا ان يعني بالجزء الجزء المختص

بالنقدين

قال والقاصرة بنص او اجماع صحيحة باتفاق ولا فرع على صحتها بغيرهما كتعليل الربوا في النقدين بجوهريتهما خلافا لابي حنيفة لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو لا صحتها موقوفة على التعدية لم ينعكس للدور والتالية اتفاق واجيب بانه توقف معية قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع ورد بجريانه في القاصرة بنص وبان النص دليل الدليل وبان الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا افتقر وصف اخر متعد لم يتعد الا بدليل على استقلاله اقول اختلف الناس في التعليل بالعلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل لا استنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص او اجماع وعلى اشتراط التعدية في القياس وذلك كتعليل الشافعي تحريم الربوا في النقدين بجوهرهما الثمنية فذهب الجمهور كالشافعي واحمد والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى الجواز ومنع من ذلك ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري احتج المجوزون بوجهين الاول ان الناظر اذا اجتهد وطلب العلة واذا ظن ان العلة هي محل الحكم او ما هو مختص به فقد حصل له ظن ان الحكم انما هو لاجل

ولا

ولا معنى لصحة التعليل الا ذلك كما في صحة المنصوص عليها فانه ان اغلب على الظن النص على التعليل بالقاصرة كان ذلك هو معنى المنصوص عليها الثاني لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديتها لكن التعدية موقوفة على الصحة والا لزم الدور والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واجاب المصنف عن هذا الوجه بان توقف الصحة على التعدية لا يمنع توقف التعدية على الصحة ولا يلزم الدور لان الدور انما يلزم لو كان التوقف توقف تقدم اما اذا كان توقف معية فلا احتج المانعون بان التعليل بالقاصرة لو كان صحيحا لكان مفيدا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي ان الفائدة اما حصول الحكم في الاصل او في الفرع والاول باطل لحصوله بالنص والثاني كذلك لعدم الفرع لقصورها وعدم تعديتها والجواب عنه من وجوه احدها ان ما ذكرتموه وارد فيها الا ثبت التعليل بالنص او بالاجماع وكما صح التعليل هنالك فكذا ههنا الثاني لا نسلم ان الحكم انما ثبت في الاصل بالنص فان لقائل ان يقول ان النص دليل على الدليل على ثبوت الحكم يعني ان النص دال على الحكمة الدالة على الحكم الثالث لا نسلم انحصار الفوائد فيما ذكرتم من التعدية وههنا فوائد اخرى احدها معرفة الوصف الباعث على الحكم وشرعيته ليكون النفس مطمئنة ويكون ادعى الى القبول وثانيها المنع من التعليل بوصف متعد من غير دليل دال على استقلاله راجح على هذا الدليل وثالثها امتناع وجود الحكم في الفرع بسببها قال وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم ثالثها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن لمانع ولا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان احدهما لان انتفاء الحكم ان لم يكن ذلك فلعدم المقتضي وان كانت منصوصة

المانع والعدم

بالقطع

فظاهر عام وجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع لنا لو بطلت
لبطل المخصص وايضا جمع بين الدليلين ولبطلت القاطعة كعلة القصاص في القتل
وغيرهما ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفاء شرط فيتبين ان نقيضه من الاولى
قلنا لم ير ذلك من البعث ويرجع النزاع لفظيا قالوا لو صحت لزم الحكم واجيب
بان صحتها كونها باعثة لا لزوم الحكم فانه مشروط قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل
الاهدار قلنا الانتفاء لمعارض لا ينفي الشهادة قالوا انتقضت كالعقلية واجيب
بان العقلية بالذات وهذه بالوضع اقول نقض العلة هو وجود الوصف
المدعى علة في صورة مع تخلف الحكم المدعى كونه معلولا في تلك الصورة ويسمى تخصيص العلة
وقد اختلف الناس فيه فمنعه جماعة من اصحاب الشافعي وهو منقول عنه وجوزه جماعة
من اصحاب ابي حنيفة وقال قوم انه يجوز التخصيص في العلة المنصوصة لا المستنبطة
واخرون بالعكس يجوزونه في المستنبطة دون المنصوصة وذهبت طائفة اخرى
الى انه يجوز التخصيص في العلة المستنبطة وان لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط
وذهب المصنف الى ان العلة ان كانت مستنبطة لم يجز تخصيصها اي تخلف الحكم عنها
الا لمانع او عدم شرط لان المستنبطة لا يثبت عليتها الا ببيان احدهما اعني
وجود المانع او عدم الشرط لان انتفاء الحكم ان لم يكن لذلك اي وجود المانع
او عدم الشرط يكون لعدم المقتضي لان العلة المستنبطة انما عرفت عليتها
باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو ان دل على اعتبارها غير ان
تخلف الحكم مع عدم ظهور ما يستند اليه يدل على الغائها وان كانت منصوصة جاز تخصيصها
الا كانت العلة منصوصة بظاهر عام وجب تخصيصه اي النص الذي كان الحكم في صورة
التخلف كالعام والخاص اذا اختلفا فانه يقدم الخاص على العام ووجب تقدير المانع
في صورة التخلف استدل على ان تخلف الحكم عن المنصوصة بظاهر عام لا ابطل عليتها

بان ابطال العلة يستلزم ابطال المخصص لان العام المخصوص منها على اصول التخصيص
والتالي باطل لما مر ان العام المخصوص حجة وبيان الشرطية انهما اشتركا في كونهما غير
ان المنصوص في معنى النص حتى ان التخلف عنها لمعارض غير الغا لا اشكال ان
العمل بكونها علة في غير صورة التخصيص والحكم لعدم عليتها في صورة التخصيص يكون عملا
بالدليلين وهو النص الدال على العلية والتخلف الدال على عدمها ومهما امكن العمل
بها كان اولى من العمل باحدهما والغاء الاخر اصلا وايضا لو كان تخلف الحكم عن العلة
يخرجها عن كونها علة لبطلت العلل المعلوم كونها عللا قطعا وذلك لانا نعلم قطعا
ان القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص مع انتفاء الحكم في حق الاب ونعلم
قطعا ان الزنا علة في وجوب الحد وقد تخلف الحكم عنه كما في زنا الاب بجارية
الابن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان التخلف غير دال على بطلان العلة قال ابو الحسين
تخصيص العلة لا بد فيه من مانع او انتفاء شرط لانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب
متفاضلا كونه موزونا وعلمنا اباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع انه موزون
فلا يخلو اما ان نعلم اباحة ذلك بعلة اخرى اولا فان علمنا اباحته بعلة تقتضي اباحة
الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض فانا عند ذلك نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد
متفاضلا انما يكون موزونا غير ابيض فلو شككنا في كونه ابيض لم نعلم قبح بيعه
متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فنعلم انه بعد التخصيص انما حرم شيء لكونه موزونا
فقط فلا يكون علة بل العلة كونه موزونا مع كونه غير ابيض وكذلك اذا دل النص على
اباحة بيع الرصاص سواء علمت علة الاباحة او لم تعلم فلا بد ان يكون عدم المانع او وجود
الشرط جزءا من العلة الاولى والجواب ان انتفاء ذلك المعارض شرط في اثبات حكم
الامارة وليس هو من جملة ما هو امارة للحكم لان المقصود من الامارة انما هو الباعث على
الحكم ويصير البحث لفظيا قال بعض الشافعية لو كانت العلة المخصوصة صحيحة لتوقف

انتفاء

الحكم معها دائما والثاني باطل والمقدم مثله وسائر الشرائط ان اقتضا العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفا المعارض اولا فان كان الاول لم يكن العلة وحدها علة
بل جزء العلة وان كان الثاني لزم ما قلناه والجواب صحة العلة معناها
كونها باعثة على الحكم لا ان وجود الحكم عنها فانه مشروط بحصول الشرائط
وانتفا الموانع والحاصل ان انتفا المعارض شرط في لزوم الحكم لا في العلية
قالوا التعارض دليل الاعتبار وهو وجود الحكم مع العلة في فرع ما ودليل
الاهدار وهو عدم الحكم في فرع تام وجود العلة فلا اولوية والجواب ان
الاستقرار اذا كان للمعارض لا يقدح في علية العلة قالوا تخصيص العلة يوجب فسادها
كالعلة العقلية والجواب الفرق بان العلة العقلية علة لذاتها فاستحال تخلف
الحكم عنها وهذه علة بوضع الشارع فافترقا **قال** المجوزون في المنصوصة لو

المجوزون

صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق المانع الا بعد صحتها فكان دورا واجيب بانه دور معية
والصواب ان استمرار الظن بصحتها عند تخلف الحكم العلة المستنبطة يتوقف على المانع وتحقق المانع
يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كاعطاء الفقير يظن انه لفقره فان لم يعط اخر توقف
الظن فان تبين مانع عاد والا زال قالوا الدليل اقتران فقد نسا قطا وقد تقدم
المجوزون في المستنبطة والمنصوصة دليلها نص عام ولا يقبل ولا يجب ان كان قطعيا
فمسلم وان كان ظاهرا وجب قبوله القايلون في المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف
الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر واجيب تخلف الحكم ظاهر انه ليس بعلة والمناسبة
والاستنباط مشكوك والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
في الآخر قالوا لو توقف كونها امارة على ثبوت الحكم في محل آخر لانعكس فكان دورا
او تحكما واجيب بانه دور معية والحق ان استمرار الظن بكونها امارة يتوقف
على المانع او ثبوت الحكم ومنها على ظهور كونها امارة **اقول** احتج القايلون
بالمنع

بالمنع من التخصيص في العلة المستنبطة بانه لو صح تخلف الحكم عن العلة لكانت تلك الصحة موقوفة
على وجود المانع لانه لولا وجود المانع لم تكن تلك العلة علة ضرورة وجودها مع عدم
الحكم خالية عن المانع حينئذ لكن وجود المانع يتوقف على صحة العلة لانه لولا صحة العلة
لكان عدم الحكم مستندا الى عدم العلة لا الى وجود المانع وذلك يستلزم الدور
المحال والجواب ان الدور ههنا هو دور معية لا دور تقدم وتأخر والتحقيق
ان يقال استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على وجود المانع وتحقق المانع يتوقف
على ظهور صحتها ولا دور حينئذ لان المتوقف على المانع انما هو استمرار الظن والمتوقف
عليه المانع انما هو ظهور الصحة وذلك كاعطاء الفقير فانه يظن انه انما اعطاه لفقره فان
لم يعط اخر توقف الظن واستمر فان تبين مانع كالفسق على الظن بكون العلة هو
الفقر والا زال فظهر ان استمرار الظن بالتعليل في الاعطا يتوقف على وجود المانع
نحو الفسق مثلا ليس مطلق الظن قالوا دليل العلية اقتران الحكم بها وعدمه دليل عدم
العلية والجواب عنه كما تقدم في قولهم تعارض دليل الاهدار والاعتبار واحتج
المانعون من التخصيص في العلة المنصوصة بان دليل العلة نص عام فلا يقبل التخصيص
اما كونه نصا فظاهر واما كونه عاما فلانه لو كان خاصا لما تصور تخلف الحكم عنها
مع ان الكلام فيه واما انه لا يقبل التخصيص فلان الاصل تنزيل الالفاظ العامة
على عمومها والا لم يعمل النص التخصيص فلا تقبل العلة وهو ظاهر والجواب
ان كان النص العام قطعيا في دلالته فهو مسلم وان كان ظنيا وجب قبول التخصيص
جمعا بين الادلة واحتج القايلون بجواز التخصيص في المستنبطة من غير مانع ولا
فوات شرط بان المستنبطة علة بدليل ظاهر وهو المناسبة مع الاقتران وتخلف
الحكم مشكك ولا يعارض المشكك الظاهر والجواب المعارضة بالمثل فان تخلف
الحكم عن الوصف ظاهر في الدلالة على عدم العلية والمناسبة والاستنباط مشكك

الشكر





فلا تعارض بين الظاهر والتحقيق فيه ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
في الاخر وهو ح لما قالوا ان تخلف الحكم ليس بظاهر في الدلالة على عدم العلية
ولكنه يشكك فيها فلما اعترفوا بحصول الشك في العلة ايضا فمعنى قولهم الشك لا يعارض
الظاهر ساقط قالوا ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يمكن الا على عدم العلية
الا مع ثبوته في الصورة الاخرى فالعكس ان كان حقا لزم الدور والا كان تحكما
والجواب انه دور معية لا دور تقدم وتأخر والحق ان استمرار الظن بكونها امارة
يتوقف على المانع وثبوت الحكم في الصورة الاخرى ومما يتوقفان على ظهور كون
المستنبطة امارة وقد مر مثل ذلك ولم نقتصر على قولنا استمرار الظن بكونها امارة
يتوقف على ظهور الحكم وثبوت الحكم على ظهور كونها امارة بل قال يتوقف على المانع او يتوقف
الحكم لئلا يمنع التوقف عليه معينا لانه يتوقف على احدهما وفي الشبهة المذكورة
للمجوز في المنصوصة لما تعرض للتخلف لم يحتج الى احد الامرين فلهذا قال هناك
الصواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع قال ———
وفي الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول
الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي ثم يبين المناسبة بالمشقة فيترخص
فيعترض بصنعة شاقة في الحضر لنا ان العلة السفر لعسر انضباط المشقة
ولم يرد النقض عليه قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا فالنقض وارد قلنا قدر
الحكمة المساوية في محل النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة في الاصل موجودة
قطعا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر قطعا وان
لم يبطل الا ان يثبت حكم آخر اليق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل ابطله
العمد العدوان بان الحكمة ازيد لو قطع فيقول ثبت حكم آخر اليق بها تحصل به و
زيادة وهو القتل اقول ——— الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع
الحكم

الحكم واختلفوا في انه هل يبطل العلة ام لا فذهب الاكثرون الى انه غير مبطل مثاله
قول الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي
ثم يبين المناسبة في السفر بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي
المشقة منتقضة فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر
ولا رخصة والدليل على عدم الابطال ان الكلام مفروض في الحكمة التي ليست
منضبطة بنفسها بل بضابطها كالسفر وحينئذ لا يخفى ان تلك الحكمة اذا كانت غير
منضبطة مما يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال ومثل هذا يرد
الشارع الناس فيه الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والتخبط
في الاحكام فحينئذ يكون العلة ههنا هي المشقة لا غير والنقض غير وارد عليه
قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا فان الوصف لو لم يشتمل عليها لم يكن علة واذا كان
كذلك ورد النقض والجواب ان وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض
مظنون وليس بمقطوع لكون الحكمة غير منضبطة بل انما تنضبط بالوصف الذي
ليس موجودا في صورة النقض واذا كان مظنونا فيحتمل ان لا يكون موجودا
والا لكان مقطوعا به وعلى تقدير ان يكون موجودا قطعا تخلف الحكم لمعارض
ومع الاحتمال لا يدل على ابطالها لان العلة في الاصل موجودة قطعا فلا يعارض
الظن القطع ولو فرضنا وجود قدر الحكمة او اكثر قطعا في صورة النقض وان
كان بعيدا كان ذلك مبطلا للتعليل بها وان كان قد نازع فيه قوم اللهم الا
ان يثبت في صورة النقض حكم آخر اليق بالحكمة مثاله انا لو عللنا القطع بحكمة الزجر
فاعترض المعترض بالقتل العمد العدوان فان حكمة القطع فيه ازيد فكان يجب
القطع فيقول ثبت فيه حكم اليق بها تحصل به تلك الحكمة والزيادة المفروضة وهو القتل
قال ——— وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل

كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح
مثل بعتك عبدًا فيعترض بالو تزوج امرأة لم يرها لسان العلة المجموع فلا نقض فان
بين عدم تاثير كونه مبيعًا كان كالعدم فيصح النقض والقيد مجرد ذكره لدفع
النقض اقول اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض بعض اوصاف العلة فذهب
الجمهور الى انه غير مبطل للعلة مثاله قول الشافعي في مسئلة بيع الغائب مبيع مجهول
الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدًا فنقول
المعترض هذا ينتقض بالو تزوج امرأة ولم يرها فانها مجهولة عند العاقد حالة
العقد ومع ذلك فالنكاح صحيح ووجه بطلانه ان العلة انما هو مجموع كونه
مبيعًا مجهول الصفة لا مجرد الجهالة فلا نقض البتة الا ان يبين المعترض عدم
تاثير كونه مبيعًا فيكون ذكره كالعدم فيصح النقض والقيد مجرد ذكره
النقض لان المستدل لما ان بنى على اعتقاد كون المجموع علة
بطل التعليل بالعلة لعدم التاثير لا النقض وان لم يبين فقد بطل التعليل
بالنقض لكونه واردًا على تلك العلة قال واما العكس وهو انتفاء
الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند
انتفاء الدليل ونعني انتفاء العلم او الظن به اذ لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع
انتفاؤه اقول اختلف الناس في اشتراط العكس في العلل الشرعية
فاثبته جماعة من الاصوليين ونفاه جمهور الاشاعرة والمعتزلة والمراد ههنا
انتفاء الحكم لانتفاء العلة واعلم انا ان منعنا من تعليل الحكم الواحد بعلتين
لزم العكس لان العلة دليل على ثبوت الحكم ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
لا مطلقًا والا لزم من انتفاء العالم في الازل انتفاء الصانع تعالى وهو محال بل
يلزم انتفاؤه عند اعتقاد المعتقد وان لم نمنع لم يلزم العكس لانه لا يلزم من
انتفائها

انتفاء بعض الادلة انتفاء العلم او الظن بالمدلول لجواز حصوله بدليل اخر
قال وفي تعليل الحكم بعلتين او علل كل منها مستقلة ثالثها للقاضي يجوز
في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع
لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذي يثبت
بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل منهما القتل قولهم
الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الاخر وبالعكس قلنا
اضافة الشيء الى احد الدليلين لا يوجب تعددًا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط
وايضًا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة اقول لما فرغ من اشتراط
العكس شرع في تعليل الحكم بعلتين شرع في البحث فيه فنقول اتفقوا على جواز تعليل
الحكم بعلتين في صورتين واختلفوا في جواز تعليله في صورة واحدة بعلتين فمنع امام الحرمين
من ذلك مطلقا وجوزه اخرون مطلقا والقاضي جوز ذلك في العلل المنصوصة
لا المستنبطة وقد نقل بعضهم عنه المنع مطلقا وذهب اخرون الى الجواز في المستنبطة
والمنع في المنصوصة والامام اختار الجواز مطلقا لكنه قال انه لم يقع واستدل المصنف
على الجواز بانه لو لم يجز لما وقع والتالي باطل والمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان
التالي ان اللمس والبول والغائط يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة
يثبت بكل واحد منهما وجوب القتل فهذه علل مختلفة والحكم واحد اجابوا
عن ذلك بان الاحكام مختلفة بالتشخص وان اتحدت بالنوع فان القتل الموجب عن
القصاص غير القتل الموجب عن الردة ولاجل ذلك اذا عفا مستحق القصاص
عن القتل يبقى الوجوب الاخر المستند الى الردة وبالعكس اجاب المصنف
عن ذلك بان اضافة القتل الى القصاص واضافته الى الردة اضافة المدلول الى الدليل
والاضافة الى الادلة المتغايرة لا يستلزم تغاير المدلولات والا لزم مغايرة حدث الغائط

ويتبقى الرد بالاسلام ويسقط قتل القصاص

لحدث المغايط وهو باطل اتفاقا وايضا لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد
الادلة لان العلل ادلة ما لـــــــــــــــــ المانع لو جاز لكان كل واحد
مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها انها اذا انفردت يثبت الحكم
بها فاذا تعددت يناقض واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت
استقلت فلا تناقض في التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين
لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العلل
العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلق الايمة في علة الربوا الترجيح
لان من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح
ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة هنا والالزم جعلها اجزاء القاضي لا يجد
في المنصوصة واما المستنبطة فيستلزم الجزئية لدفع التحكم وان عينت بالنص
رجعت منصوصة واجيب بانه يثبت الحكم في محال افرادها فيستنبط العاكس
المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فيتساوى الامكان وجوازه واحد الامام
وما لاينة النهاية القصوى وفلق الصبح في الوضوح لو لم يكن ممتنعا شرعا
لوقع عادة ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم الاعتذار بتعدد الاحكام
فيما تقدم اقول ـــــــــ احتج المانع من تعليل الحكم الواحد بعلتين بوجوه
الاول انه لو جاز تعليل الحكم بعلتين لكان كل واحد منهما مستقلة غير مستقلة
وذلك باطل فالذي اليه والبطلان بيان الملازمة ان معنى استقلال العلة ثبوت
الحكم بها بانفرادها فاذا تعددت يلزم ان لا يثبت الحكم بها بانفرادها وذلك
يناقض الاستقلال والجواب ان معنى استقلال العلة انها اذا انفردت
استقلت اي اذا انفردت يثبت الحكم بها لا غير فلا يلزم التناقض لا تمام التعدد
لانه لا يستقل بل يكون بحيث انها لو انفردت لاستقلت فلا خرج عن هذا الوصف
تم

مع التعدد الثاني لو جاز لاجتمع المثلان وذلك يستلزم النقيضين لان المحل
يكون مستغنيا غير مستغن اي مستغنيا بالنظر الى العلية او تحصيل الحاصل ان تعددت
احدهما والجواب ان هذا لازم في العلل العقلية اما العلل الشرعية
فلا لانها معرفات ولا استبعاد في دلالة دليلين على مدلول واحد
الثالث لو جاز التعليل بعلتين لما التجأ الفقهاء قديما وحديثا الى الترجيح
في علة الربوا انها الطعم او الكيل لان من ضرورة الترجيح صحة الاستقلال والا
لكان الحكم مستندا اليهما فلا ترجيح والجواب لا نسلم انهم تعرضوا للطعم
والكيل للترجيح على الاخر بل انما تعرضوا لابطال كون الغير علة سلمنا انهم تعرضوا
للترجيح لكن انما فعلوا ذلك للاجماع على ان العلة فيها شيء واحد لا مجموع
امرين والا لكان يمكن اتحاد العلة هنا لكون المجموع علة والا لزم جعل واحد
من العلتين جزءا من العلة وقال القاضي لا يجوز في تعليل الحكم الواحد بعلتين شرعيتين
لانها معرفات واما العلة المستنبطة فانها يستلزم التحكم لان المستنبط
للعلة ان استنبط في الاصل مجموع امرين كل منها صالح للتعليل فان اسند
الحكم الى احدهما كان ذلك حكما محضا الا ان يعين بالنص فيكون العلة منصوصة
لا مستنبطة وان اسند اليهما معا كان كل واحد منهما جزء العلة والجواب
لا نسلم لزوم التحكم وانما يلزم لو لم يثبت الحكم بها في محال افرادها اي كل منها منفردة
اما ان ثبت الحكم بها منفردة فيستنبط بالمناسبة والاقتران انها العلة وعند هذا
فلا يلزم التحكم بخلاف ما اذا ثبت الحكم بها مختصة ثم استنبط فانه يلزم بالضرورة لو لم
ينضم الى احدهما ما يرجحها والسر في ذهاب الجواز في المستنبطة دون المنصوصة ان
المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية ولا يجوز التعدد في الاولى كالعقلية وجوزه في الثانية
لتساوي امكان التعليل بالنسبة اليهما لانه لا يمكن ان يجعل شيء منهما علة لنفي الحكم

بلا علة ولا ان يجعل الكل علة واحدة لثبوت الاستقلال في محال افرادها فتعين
ان يجعل كل منهما علة والجواب عن هذا ظاهر بما تقدم وهو قول القاضي
لا تعدد في المنصوصة وذلك لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعها لانها
امارات وقال امام الحرمين انه لو لم يكن تعليل الحكم بعلتين ممتنعا شرعا لوقع عادة
ولو نادرا لانه ممكن ولو وقع لعلم ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعا وزعم ان هذا برهان قاطع
واضح لكل احد وهو في غاية الضعف لانه ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم من القتل للعلل
بالردة والقصاص والوضوء المعلل بحدث البول والنوم ولا شك في تحققه قال
القائلون بالوقوع الا الجميع الائمة والمختار كل واحد علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة
لا بعينها لنا لو لم يكن كل علة لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت
الاستقلال والثاني للتحكم وايضا لامتنع اجتماع الادلة القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة
لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم
واجيب يثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية القائل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم
او الجزئية فيتعين اقول القائلون بان تعليل الحكم الواحد بعلتين واقع
اختلفوا فيما اذا اجتمعت دفعة كاللمس والبول فذهب قوم الى ان كل واحد منهما علة مستقلة
حالة الاجتماع كالانفراد وقال اخرون انها جزء العلة وذهب طائفة اخرى الى ان
العلة هي واحدة لا بعينها استدل المصنف على المذهب الاول بانه لو لم يكن كل واحد منهما
علة فلا بد ان يكون العلة هي المجموع او واحدة منها لا بعينها او واحدة معينة والاقسام
باطلة فالمقدم باطل اما الشرطية فظاهرة واما بطلان الاقسام اما الاول فلان
التقدير ان كل واحد منهما مستقلة فكيف يكون جزء العلة فانه يلزم التناقض واما
الثاني والثالث فلانه تحكم محض وايضا لو امتنع كون كل واحد علة مستقلة
لامتنع اجتماع الادلة لان العلل ادلة واما القائلون بالجزء فقد احتجوا بانه لو كانت
كل مستقل

كل واحدة منهما علة مستقلة لزم اجتماع المثلين فان كل واحد منهما
يستلزم حكما مساويا لما يستلزمه الاخرى والجواب فقد تقدم قالوا يلزم
التحكم لان الحكم ان ثبت بالجميع لزم المطلوب وان ثبت بواحدة لزم التحكم
والجواب يثبت بالجميع على معنى ان كل واحد دليل مستقل لا انه جزء
من الدليل كما في الادلة العقلية والسمعية قال الاخرون انه
لو لم يكن العلة واحدة لا بعينها لزم ان يكون العلة واحدة معينة وهو تحكم
او ان يكون العلة هي المجموع وذلك باطل لانه يلزم كون كل واحدة جزءا
من العلة فيتعين المطلوب والجواب منع لزوم الجزئية ان كانت العلة
الجميع كما في الادلة العقلية والسمعية والمصنف اعرض عن هذا الجواب لانه ظاهر
مما مر قال والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث واما
الامارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا
يلزم تحصيل الحاصل لان احدهما حصلها واجيب بانه انما يحصل اخرى
او لا تحصل الا بهما اقول اتفقوا على انه يجوز ان يكون
العلة الواحدة علة لحكمين مختلفين اذا كانت العلة بمعنى الامارة فانه لا
امتناع في ان يجعل الشارع طلوع الهلال امارة لوجوب الصلوة والصوم
وانما اختلفوا في العلة بمعنى الباعث والمختار جوازه ايضا فانه لا
استبعاد في ان يكون الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين كمناسبة
زوال العقل بشرب الخمر للتحريم والحد بمعنى انه باعث للشرع عليهما
احتج المخالف بانه يلزم تحصيل الحاصل لان الحكم المقصود من
الوصف ان حصل بالحكم الاول

كان تحصيلها من الحكم الثاني تحصيلاً للحاصل وان لم يكن محصلاً لها لم يكن
مناسباً لان معنى المناسب انه لو رتب الحكم عليه لحصل المقصود والجواب
ان ذلك الوصف يجوز ان يكون محصلاً لحكمة اخرى غير الاولى او نقول
ان الحكمة المقصودة انما حصلت بالحكمين لان الوصف اذا كان مناسباً
لحكمين لا تحصل المصلحة الا بهما واي حصلها احد الحكمين هو جزء المصلحة قال
ومنها ان لا تتاخر عن حكم الاصل لانه لو تاخرت لثبت الحكم بغير باعث
وان قدر امارة فتعريف المعرف اقول هذا احد شرائط العلة
وقد اختلفوا فيه فذهب قوم الى انه يستحيل ان يكون الحكم في الاصل متقدماً
على العلة كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون
فان الولاية ثابتة قبل عروضه والدليل على ذلك ان العلة ان كانت باعثة
كان الحكم قبلها بغير باعث وهو محال وان كانت بمعنى الامارة لزم تعريف
المعرف وهو محال قال ومنها ان لا ترجع على الاصل بالابطال
وان لا يكون المستنبطة لمعارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع
ترجيح المعارض وان لا تخالف نصاً او اجماعاً وان لا تتضمن المستنبطة
زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه وان يكون دليلها شرعياً
وان لا يكون دليلها متناولاً لحكم الفرع بعمومه او بخصوصه مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام ومن قاء او رعف لنا تطويل بلا فائدة
ورجوع قالوا منافسة جدلية اقول هذه شرائط اخر
للعلة منها ان لا يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها ترجع الى الحكم
الذي استنبطت منه بالابطال

بالابطال والا بطلت ببطلانه كتعليل وجوب الشاة في الزكوة بدفع حاجة
الفقير فان هذه العلة تقتضي رفع وجوب الشاة ومنها ان يكون العلة المستنبطة
خالية عن المعارض في الاصل قيل وفي الفرع وقيل الشرط ان يكون خالية
عن المعارض الراجح هذا على راي القائلين بجواز تخصيص العلة وانما اشترطوا
ذلك لان التعليل مع وجود المعارض يستلزم اسناد الحكم الى الدليل مع قيام
المانع للدليل ولا شك في بطلانه ومنها ان لا يكون مخالفة لنص خاص او الاجماع
وهذا متفق عليه ومنها ان لا تتضمن زيادة على النص قيل وانما يجب
هذا الشرط اذا كانت الزيادة منافية لمقتضى النص اما اذا لم تكن فلا
ومنها ان يكون دليل العلة شرعياً وهذا متفق عليه فان نصب
الاوصاف الشرعية اسباباً وعللاً انما هو من الشارع فالدليل عليه لابد
وان يكون شرعياً الا ان يكون العلة عقلية او لغوية والحكم لا يكون
شرعياً ولنبين البحث فيه ومنها ان لا يكون الدليل الدال على العلة الجامع
في القياس متناولاً لاثبات الحكم في الفرع بعمومه او بخصوصه مثال
الاول قول الشافعي في مسئلة الفواكه مطعوم فيجري فيه الربوا قياساً على البر
ثم استدل على كون الطعم علة بقوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلاً
بمثل فانه وان دل بايمائه على كون الطعم علة فهو الدليل على حرمة الربوا في
الفواكه بعمومه ومثال الثاني قول الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين منتقض
خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على كون الخارج
النجس علة للنقض بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلوة

اسدل

فان الَّتي والاغماء والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء فترتب
الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به ولكنه مع ذلك يكون مثبتا لا اثبات
حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل واستدلوا على هذا الشرط بانه اذا
كان دليل العلة مستقلا بالدلالة على الحكم المتنازع فيه فتوسيط
العلة يكون تطويلا من غير فائدة وايضا فهو رجوع عن اثبات الحكم بالقياس
لانه يثبت بدليل العلة لا بها وذلك عدول عما تصدى المستدل له قالوا
هذا وان افضى الى التطويل الا ان حاصله يرجع الى المناقشة جدلية وليس
ذلك بقادح في صحة القياس قال والمختار جواز كونها حكما
شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة
كالنجاسة في علة بطلان البيع اقول اختلفوا في جواز تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فاثبته قوم ونفاه اخرون احتج المثبتون
بان احد الحكمين قد يكون دائرا مع الاخر وجودا وعدما والدوران يفيد
العلية واحتج النافون بان الحكم المعلل اما ان يكون متقدما او متاخرا
او مقارنا للحكم الاخر وعلى التقدير الاول يلزم تقدم المعلول على العلة
وعلى الثاني يلزم انفكاك العلة عن المعلول وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير
مرجح فانه لا اولوية في تعليل احدهما بالاخر والمصنف فصل ههنا فقال ان
كانت العلة بمعنى الامارة امتنع ان يكون الحكم الشرعي علة للحكم الشرعي اى
اصل القياس بل في محل اخر فانه لا امتناع في ان يقول الشارع مهما رايتموني
قد اثبت كذا فاعلموا اني قد اثبت كذا واما في اصل القياس فقد بينا
ان

ان العلة فيه لا تكون بمعنى الامارة بل بمعنى الباعث والحكم المجعول علة ان
كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يلزم منه اى من المجعول علة بتقدير
ترتيب حكم الاصل عليه جاز كونه علة فانه لا استبعاد في ان يكون ترتيب احد الحكمين
على الاخر يستلزم حصول مصلحة لا تستقل بها احدهما وذلك كتعليل بطلان البيع
للكلب بالنجاسة قياسا على الخنزير وان كان باعثا على حكم الاصل لدفع
المفسدة اللازمة من شرع الحكم المعلل به فيمتنع ان يكون الحكم علة لان تلك اللازمة
المفسدة اذا كانت مطلوبة الانتفاء من شرع الحكم الذي هو العلة
امتنع شرع الحكم الذي هو المعلول لانه يلزم من شرعيته وجود مفسدة
مطلوبة الانتفاء قال والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه
كالقتل العمد العدوان لنا ان الوصف الذي يثبت به الواحد يثبت به المتعدد
من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط قالوا لو صح تركيبها لكانت العلية
صفة زائدة لانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم
وتقريرا لثانية انها ان قامت بكل جزء فكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة
واجيب بجريانه في المتعدد بالجزئية والاستخبار والتحقيق ان معنى العلة ما
قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة زائدة ولو سلم فليست
وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون عدم كل جزء علة
لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد اول
لاستحالة تجدد عدم العدم واجيب بان عدم الجزء عدم شرط للعلة ولو
سلم فهو كالبول مع اللمس وعلته ووجهه انها علامات فلا بعد في اجتماعها
جزئية ومرتبة فيجب ذلك اقول اختلف الناس في جواز التعليل

بالعلة المركبة من اوصاف متعددة فاثبته قوم ونفاه اخرون واختار المصنف
الاول واستدل عليه بان الدليل الدال على كون الواحد علة قد يدل على كون الوصف
المتعدد علة وذلك لان الادلة اما النص او المناسبة او الشبه او السبر
او الاستنباط على ما يأتي وقد يتأتى ذلك في المتعدد كالقتل العمد العدوان
فانه مناسب لوجوب القصاص فاذا كان كذلك امكن التعليل بالمجموع كما امكن
بالمفرد احتج المانعون بانه لو صح تركيب العلة لكانت العلية صفة زائدة على
المجموع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انا قد نعقل المجموع ونغفل عن
كونه علة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم واما بطلان التالي فلان العلية ان
قامت بكل جزء من المجموع فكل جزء علة وهو خلف وان قامت بجزء
واحد فذلك الجزء هو العلة وهو خلف والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا
منتقض بكون الكلام خبرا واستخبارا ونهيا وامرا فان هذه صفات قائمة
بمجموع الحروف الثاني ان العلية ليست صفة زائدة على المجموع بل معنى كونه علة
ان الشارع قضى بثبوت الحكم عنده رعاية للحكمة المنوطة به وليس ذلك صفة له
فضلا عن كونه صفة زائدة سلمنا ما ذكره الثالث لو سلمنا ان العلية
صفة زائدة على المجموع لكنها ليست صفة وجودية والا لقامت بالصفات
التي علل بها ويلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى واحتجوا ايضا بان العلة لو كانت
مركبة لزم النقض في العلل والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلة
المركبة يكون عدم كل جزء منها علة لعدم وصف العلية لان عدم كل جزء علة لعدم الماهية
وعدم ماهية العلة يستلزم عدم وصفها فاذا عدم جزء منها اقتضى ذلك عدم
العلية للوصف فاذا عدم جزء ثان لم يكن علة لان العدم قد حصل بالاول

مستحيل

مستحيل لحصول عدم قد ثبت فاذا خرج ذلك الجزء عن الاقتضاء لزم النقض
واما بطلان التالي فظاهر والجواب لا نسلم ان عدم كل واحد من اجزاء صفة
المجموع علة لعدم وصف العلية لان وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون
عدما لشرط العلية سلمنا لكن عدم كل جزء من اجزاء العلة بمنزلة البول مع
اللمس بالعكس في كون كل واحد منهما سببا لوجوب الوضوء والنقض هذا ان
نقال ان هذه علامات وليست موجبات ولا استبعاد في اجتماع العلامات
دفعة واحدة ومترتبة وهذا جواب حسن يتأتى على اصول الاشاعرة في العلل
الشرعية ولا يتأتى على اصول المعتزلة ولا على اصول الفريقين في العلل العقلية و
الجواب الاول فيه ضعف تأمله ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفاء
مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة ولا انتفاء المعارض
في الاصل والفرع واذا كانت العلة وجود مانع او انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضي
لنا انه اذا انتفى الحكم مع المقتضي كان مع عدمه اجدر قالوا ان لم يكن فانتفاء الحكم
لانتفائه قلنا الادلة متعددة اقول هذه شرائط شرطها قوم غير محققين
منها ان يكون العلة منتزعة من اصل مقطوع بحكمه والاول عدم اشتراطه لانه
يجوز القياس على ما اصله مظنون ومنها ان لا تخالف مذهب صحابي والاول عدم
اشتراطه لجواز استناد الصحابي الى علة مستنبطة لا الى نص فيتعادلان
ومنها ان يكون وجود العلة في الفرع مقطوعا به وهو باطل ايضا لان وجودها
في الفرع احد اركان القياس فيكفي فيه الظن وهذه الاحكام الثلاثة اختار المصنف
عدم اشتراطها ولا يشترط ايضا نفي المعارض في الاصل والفرع وهذا الشرط
في محل الاجتهاد واذا كانت العلة في انتفاء الحكم وجود المانع او انتفاء الشرط

هل يتوقف على وجود المقتضي أو لا ذهب قوم إلى التوقف والأول عدمه
والدليل على أن الحكم إذا انتفى مع المقتضي بالمانع أو بانتفاء الشرط فعند
عدم المقتضي أولى لأن العلة حينئذ تكون خالية عن المعارض احتجوا
بأن العدم عند انتفاء المقتضي يستند إليه لا إلى وجود المانع والجواب
أن انتفاء المقتضي ووجود المانع وانتفاء الشرط أدلة يجوز تعددها
قال مسئلة الشافعية حكم الأصل ثابت بالعلة والمعنى أنها الباعثة
على حكم الأصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرّف الحكم فلا خلاف
في المعنى أقول ذهبت الشافعية إلى أن حكم أصل القياس
المنصوص عليه إنما ثبت بالعلة وذهبت الحنفية إلى أنه ثابت بالنص و
استدلوا بأن الحكم المنصوص مقطوع به والعلة المستنبطة مظنونة
فلا تعلل بها المقطوع وأيضا العلة مستنبطة من الحكم فهي تابعة
له وذهب المحققون إلى أن الخلاف في هذه المسئلة راجع إلى اللفظ
لأن الشافعية عنوا بقولهم الحكم ثابت بالعلة أنها الباعثة للشارع
على إثبات الحكم في الأصل والتي لأجلها ثبت الحكم لا أنها معرّفة
لنا وإن كانت باعثة للشارع على إثبات الحكم بل المعرّف هو النص
فلا خلاف بينهم في المعنى قال شروط الفرع منها أن يساوي
في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالشدة في النبيذ
وكالجناية في قصاص الأطراف على النفس وأن يساوي حكمه حكم
الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالقصاص في النفس في
المثقل

المثقل على المحدد وكالولاية في النكاح في الصغيرة على الولاية
عليها في المال وأن لا يكون منصوصا عليه وأن لا يتقدم على حكم الأصل
كقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت
العلة لتأخر الأصل نعم يكون إلزاما وقيل وأن يكون الفرع ثابتا
بالنص في الجملة لا التفصيل ورد بأنهم قاسوا أنت علي حرام على
الطلاق واليمين والظهار أقول هذه شرائط الفرع منها
أن تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الأصل فيما هو مقصود
إما مشاركة في عينها أو جنسها مثال الأول تعليل تحريم شرب
النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ومثال الثاني
تعليل وجوب القصاص في الأطراف بالجناية المشتركة بين القطع
والقتل وذلك لأن القياس إنما هو التعدية بواسطة علة الأصل
فإذا لم يشارك الفرع الأصل في عين العلة ولا في عمومها لم يمكن التعدية
إليه ومنها أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل إما في عينه
أو جنسه مثال الأول وجوب القصاص في النفس المشترك بين
المثقل والمحدد ومثال الثاني إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها
قياسا على إثبات الولاية في مالها فإن المشترك إنما هو مطلق الولاية
وجنسها لا عينها وإنما اشترط ذلك لصحة القياس لأن شرع الأحكام
لم يكن مطلوبا لذاته بل لما يفضي إليه من مقاصد العباد سواء ظهر المقصود
أو لم يظهر وإليه أشار بقوله فيما يقصد فإذا كان حكم الفرع مماثلا

علمنا ان ثمة ما يحصل به من المقصود ما يحصل بالاصل من غير اتحاد
الوسيلة ومنها ان لا يكون منصوصا عليه والا لكان حكمه مستفادا
من النص لا من القياس ومنها ان لا يكون حكمه متقدما على حكم
الاصل كقياس ايجاب النية في الوضوء على ايجابها في التيمم لانه يلزم ثبوت
حكم الفرع قبل ثبوت العلة لان العلة متاخرة عن حكم الاصل المتاخر
عن حكم الفرع وذلك محال اللهم الا ان يذكر ذلك في معرض الالزام
وشرط قوم ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه اجمالا لا تفصيلا
ورد الجمهور عليهم بان الصحابة قاسوا انت علي حرام على الطلاق
واليمين والظهار ولو لم يوجد في الفرع نص دال على حكم التحريم لا
اجمالا ولا تفصيلا قال مسالك العلة فالاول الاجماع
الثاني النص وهو اما صريح مثل لعلة كذا او لسبب او لاجل
او من اجل اذن او ان او مثل لكذا او ان كان كذا او بكذا او مثل
فانهم يحشرون فاقطعوا ايديهما ومثل قول الراوي سها فسجد
وزنى ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لو لم يفهمه لم ينقل
اقول هذه اشارة الى بيان الطرق الدالة على العلة الاول الاجماع
وهو ان يذكر ما يدل على اجماع الائمة في وقت ما على كون الوصف الجامع
علة كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في مال وكذا في
النكاح على ولاية المال الثاني النص وهو على مراتب منها الصريح
وهو ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف
بلفظ

بلفظ موضوع له لغة اما من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال او مع حاجة
فالاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا لما لو قال لعلة كذا او لسبب
كذا او لاجل كذا او من اجل كذا او ذكر فيه حرف من حروف التعليل
لا لقصد به سواء نحو كي او اذن او ورد فيه حرف من حروف التعليل
مع القصد به غير كاللام وان المخففة المفتوحة نحو لكذا او ان كان
كذا والباء نحو بكذا والثاني ما يحتاج الى نظر وهو قسمان الاول
ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب في كلام الله تعالى ورسوله كقوله عم
في حق محرم وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة
ملبيا وكقوله في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون
يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح
المسك ومثل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والثاني ترتيب
الحكم على الوصف بفاء التعقيب في كلام الراوي كقوله سها رسول
الله صم فسجد وزنى ماعز فرجم وسواء كان الراوي فقيها او غيره
لان الظاهر انه لو لم يفهمه لم ينقل قال وتنبيه
وايماء وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
مثل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كانه قيل اذا
واقعت فكفر فان حذف بعض الاوصاف فتنقيح ومثل اينقص
الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن ومثل النظير لمسالة
الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج افينفعه ان حججت
اكان ينفعه

فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه فقالت نعم
فنظير في المسؤول كذلك وفيه تنبيه على الأصل والفرع والعلة وقيل
إن قوله لما سأل عمر عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت أكان ذلك مفسدا
فقال لا من ذلك وقيل إنما هو نقض لما توهم عمر من إفضاء مقدمة الإفساد
إلى الإفساد لا تعليل لمنع الإفساد إذ ليس فيه ما يتخيل مانعا بل غايته أن لا يفسد
ومثل أن يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان
أو مع ذكر أحدهما مثل القاتل لا يرث أو بغاية أو استثناء مثل حتى يطهرن
وإلا أن يعفون ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي
وهو غضبان **أقول** هذه مرتبة ثانية للنص وهو أن
يدل على التعليل لا بمنطوقه بل بإيمائه والمسمى التنبيه والإيماء وهو اقتران
بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا يعني اقتران نص الشارع
لقوله أعتق رقبة بحكم لقول الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان
لو لم يكن ذلك الحكم أو نظيره للتعليل كان بعيدا لخلوه عن الفائدة وهو
على وجوه أحدها أن يحكم الرسول عم بحكم عقيب حدوث واقعة فإنه يدل
على كون الواقعة علة لذلك الحكم كما روي أن أعرابيا جاء إلى النبي عم
فقال هلكت وأهلكت فقال له النبي صم ماذا صنعت فقال
واقعت أهلي في نهار رمضان عامدا فقال عم أعتق رقبة فإنه يدل
على كون الوقاع علة للعتق وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
لأنه عم لو ذكره عن جواب لزم ذلك وإن ذكره جوابا لزم السؤال

فكأنه

فكأنه قيل إذا واقعت فكفر وترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية
مشعر بالتعليل فإن حذف بعض الأوصاف التي لا مدخل لها في التأثير
لكون ذلك الأعرابي بعينه أو ذلك اليوم أو تلك الموطوءة حتى عم به في
حق أعرابي آخر أو تكرر يوم آخر أو موطوءة أخرى اتساعا للحكم أو لقوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يسمى تنقيح المناط أي ما أناط الشارع
الحكم به الثاني أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن للتعليل لم يكن فيه
فائدة ويكون عقيب سؤال في محله كما روي عنه عم أنه سئل عن جواز
بيع الرطب بالتمر فقال عم أينقص الرطب إذا يبس فقالوا نعم فقال
فلا إذن وقد يكون عقيب سؤال كما روي عنه عم لما سألته الجارية الخثعمية
وقالت يا رسول الله إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت
عنه أينفعه ذلك فقال عم أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان
ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله أحق بأن يقضى فالخثعمية إنما
سألته عن الحج والنبي أجابها عن دين الآدمي والحج من جنسه دين نظير
لدين الآدمي فذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل
به وإلا لكان ذكره عبثا ويلزم من كون النظير علة للحكم كون المسؤول
عنه كذلك ضرورة المماثلة وتسميه الأصوليون التنبيه على أصل
القياس وكأنه عم نبه على الأصل وعلى العلة وعلى صحة إلحاق المسؤول
عنه به بواسطة العلة المومى إليها وقال بعض الأصوليين إن من هذا القبيل
أي من مثال النظير ما روي عن عمر رضه أنه سأل رسول الله صم عن قبلة الصائم

يدرك يوما خ

في غير محله خ

هل تفسد الصوم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربا
فقال لا أو قيل إنه ليس من هذا القبيل إذ النبي عم إنما أشار إلى ذلك
بطريق النقض لما توهمه عمر رضه من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها
مقدمة للوقاع المفسد فنقض النبي عم ذلك بالمضمضة فإنه مقدمة
للشرب المفسد وليست مفسدة ولم يذكر ذلك علة للتنبيه على تعليل
عدم الإفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد إذ كون القبلة والمضمضة
مقدمة لإفساد الصوم ليس فيه ما يصلح أن يكون مانعا للإفطار بل
غايته أن لا يكون مفطرا وكان الأشبه بما ذكره أن يكون تفصيلا
لا تعليلا الثالث أن يفرق الشارع بين حكمين بذكر صفة فإنه مشعر
بكون تلك الصفة علة للفرق وهو على أقسام منها أن يذكر الحكمين معا
كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان ومنها أن يذكر أحدهما كقوله عم
القاتل لا يرث فإن تخصيص القاتل بالمنع من الإرث مع سابقة الميراث
للوارث مشعر باستناد المنع إلى القتل ومنها أن يفرق بين حكمين
بغاية أو استثناء مثال الغاية قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن
ومثال الاستثناء قوله تع إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة
النكاح الرابع أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فإن هذا مشعر بكون الغضب علة
في المنع من القضاء لما فيه من تشويش الفكر مسألة فإن ذكر
الوصف صريحا والحكم مستنبطا مثل وأحل الله البيع وحرم الربوا أو
بالعكس

بالعكس فثالثها الأول إيماء لا الثاني والأول على أن الإيماء اقتران الوصف
بالحكم وإن قدر أحدهما والثاني على أنه لا بد من ذكرهما والثالث على أن
ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة أقول اتفق
الناس على صحة الإيماء إذا كان حكم الوصف المومى إليه مع الوصف
مدلولا عليه بصريح اللفظ كالأمثلة السابقة واختلفوا فيما إذا كان
اللفظ يدل على الوصف بصريحه والحكم مستنبطا غير مصرح به كما في
قوله تع وأحل الله البيع وحرم الربوا فإن هذا اللفظ بصريحه يدل على
الحل أي الصحة وإذا كان لم يكن مفيدا كان تعاطيه عبثا والعبث حرام
فيلزم من الحل الصحة أو بالعكس كما إذا دل اللفظ بوضعه على الحكم
والوصف مستنبط منه كما في قوله عم حرمت الخمر لعينها فإنه يدل على تحريم
الخمر وضعا والشدة المطربة علة مستنبطة منه فذهب قوم إلى أنه
إيماء فيهما وآخرون إلى أنه ليس إيماء وذهب المحققون إلى أنه إيماء في الأول
دون الثاني فالقائل بالمذهب الأول إنما صار إليه بناء على أن الإيماء
هو اقتران الوصف بالحكم وإن قدر أحدهما أي وإن كان أحدهما مقدرا
غير مصرح به والقائل بالمذهب الثاني وهو أنه ليس إيماء فيهما إنما
صار إليه بناء على أنه لا بد في الإيماء من ذكرهما أي من ذكر الوصف
والحكم صريحا والقائل بالمذهب الثالث وهو أن الأول إيماء لا الثاني
إنما صار إليه بناء على أن المعتبر في الإيماء أن يكون الوصف المومى إليه
والحكم مذكورا في كلام الشارع صريحا أو في حكم المذكور فإن كان لازما
من مدلول لفظ وإذا كان كذلك كان الأول إيماء لأن الحكم وإن

والصحة مستنبط منه لأنه لو لم يكن
البيع صحيحا لم يكن مفيدا أو صحيحا

لم يكن مذكورًا لكنه في حكم المذكور لان ذكر المستلزم كذكر اللازم
الحل يستلزم العلة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة والثاني ليس بلازم
لان الوصف اعني الشدة المستنبطة من الحكم المصرح به لم يكن معلولا
لازما من الحكم المصرح به اعني التحريم ولا مناسبة لثبوت الشدة قبل
شرع الحكم بخلاف الصحيح مع الحل والمعنى في الامثلة يكون مذكورا في
كلام الشارع مع الحكم او لازما مما هو لو كلامه ولا امران معدودان
مع الوصف المستنبط فلذلك لم يعدوه من الايماء قال
وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثالثها المختار ان كان التعليل
فهم من المناسبة اشترطت اقول اختلف الناس في اشتراط
مناسبة الوصف المومى اليه في صحة التعليل فاثبته جماعة ونفاه الغزالي
والمصنف اختار مذهبا اخر ذهب المرقوم اخ ايضا وهو ان الذي
فهم التعليل فيه من المناسبة كما في القسم الرابع الذي فهم التعليل فيه مستندا
الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب يشترط فيه المناسبة لامتناع
تصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لان عدم المناسبة في مثل هذا
القسم اعني الذي اشترط فيه المناسبة مما يتناقض واما ما سواه فلا
يشترط قال الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
في الاصل وابطال بعضها بدليل فيتعين الباقي ويكفي بحثت فلم اجد او الاصل
عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا آخر لزم ابطاله لا انقطاعه
والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا
فظني وطرق الحذف منها الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالمستبقى
فقط

فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس لانه لم يقصد لو كان المحذوف
علة لانتفى عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما
استقل ولكن يقال لا بد من اصل لذلك فيستغني عن الابدال
ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم
كالذكورية في احكام العتق ومنها ان لا تظهر مناسبته
ويكفي المناظر بحثت فان ادعى ان المستبقى كذلك ترجح سبر
المستدل لموافقته للتعدية اقول هذا هو المسلك
الثالث من مسالك العلة وهو طريقة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
في الاصل وابطال بعضها بطريقه فيتعين الباقي في علية مثاله ان يقال
الحكم الثابت في الاصل اما ان يكون لعلة كذا او لعلة كذا او لعلة كذا
والاخيران باطلان فيتعين الاول ويكفي في حصر الاوصاف قول
المستدل بحثت فلم اجد وصفا اخر وعدم الوجدان دليل ظني على
عدم الوجود او يقول الاصل عدم الزائد فان بين المعترض
وصفا اخر وجب على المستدل ابطاله بما ابطل الاول والا لزم انقطاعه
وابطال حصره فالاخذ في الابطال مع ما ابطل لم يعد منقطعا
هنا بعد من التعليل بالمستبقى واما المجتهد فيرجع الى ظنه
في الحصر ومتى كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل بالباقي
قطعيا والا فلا وطرق الحذف منها الالغاء وهو ان يبين المستدل
ان الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف

المحذوف وهذا اشبه بنفي العكس الذي لا يفيد التعليل وليس هو هو
وسيأتي ونعني بنفي العكس بيان اثبات الحكم بعد انتفاء العلة وانما كان
هذا اشبه بنفي العكس في عدم الافادة لان المستدل لا يقصد دعوى
استقلال الوصف الباقي في صورة الالغاء بالتعليل بل مجرد اثبات الحكم
معه وانتفاء الوصف المحذوف بان قال لو كان المحذوف علة لانتفى
الحكم عند انتفائه في صورة الالغاء فيعترض فانه لو كان مجرد
ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافيا في ثبوت التعليل
بدون الاستدلال باحد الطرائق الدالة على التعليل لكان ذلك
كافيا في اصل القياس ولا احتاج الى البحث والسبر مجملة لا يبقى قصده
متوجها الا الى نفي كون الباقي جزء العلة بان يقول لو كان الباقي جزء علة
لما استقل لكنه قد استقل في صورة الالغاء فان بين الاستقلال فيها
بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في الاصل الاول للقياس فقد استقلت
صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعليته فلا حاجة الى
الاصل الاول وان بينه بطريق اخر كان ذلك انتقالا من طريق الى
طريق وهو قبيح عند اهل النظر وانما قلنا ان الالغاء اشبه نفي العكس
علة دون الاخر وقلنا ليس بعينه لانه انما يكون اياه لو كان المحذوف
علة لانتفى الحكم عند انتفائه حتى يتحقق العكس فيه ومنها طرد المحذوف
اما مطلقا وهو ان يكون ما حذف من جنس ما عهد من الشارع عدم
الالتفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة الى ذلك الحكم

وهو ان ما حذفه يكون من جنس ما الف من الشارع عدم الالتفات اليه
في جنس ذلك الحكم بقوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه فانه وان امكن تقرير مناسبة بين وصف الذكورة وسراية العتق
غير انا عهدنا من الشارع عدم الفرق بين الذكورية والانوثية في احكام
العتق فالغينا صفة الذكورة فيه دون بقية الاحكام ومنها
ان لا يظهر في الوصف المحذوف مناسبة للحكم المعلل ويكفي الناظر
ان يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبة وعدم الوجدان مع البحث التام مما
يوجب الظن بعدمه فان قال المعترض بحثت في الوصف الباقي فلم اجد فيه
مناسبة فيلزم الغاؤه فان المستدل ان بين المناسبة فيه فقد انتقل في
اثبات العلة من طريق السبر الى المناسبة وان لم يبين لم يكن وصف
المعترض من الحذف اولى فوجه تخليص المستدل ان يقول ان كان المعترض
سلم مناسبة كل واحد من الوصفين لم يسمع منه بعد بيان المستدل
نفي المناسبة في الوصف المحذوف منع وان لم يكن سلم اولا فللمستدل
ان يقول سبري راجح على سبرك لموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض
القصور والتعدية اولى من القصور قال ودليل العمل
بالسبر وتخريج المناط ونحوهما انه لا بد من علة اجماع الفقهاء على ذلك
وبقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا
فهو الغالب لان المتعقل اقرب الى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت
ظهورها في المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها
في الجميع للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام اولى

الدليل على كون السبر وتخريج المناط وغيرهما طرقا الى اثبات العلة انه لابد
في الحكم من علة لاجماع الفقهاء على ذلك ولان الغرض من الحكم اما النفع
المعتبر
او الضرر والثاني باطل اتفاقا ولكونه تعالى حكيما غنيا والاول المطلوب
ولقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فعلمنا ان القصد من الاحكام
انما هو تعريف المصالح للانقياد اليها والظاهر التعميم في كل تكليف
اي يكون جميع ما جاء به رحمة لهم ولو سلم عدم انعقاد الاجماع على جواز
خلو عن العلة وعدم التعميم الا ان الغالب ذلك اعني اثبات الحكم
بالعلة لان الحكم المتعقل فائدته اقرب الى الانقياد من الحكم الذي
تخفى وجه حكمته والاغلب يحمل عليه الفرد عملا بالظن واذا ثبت عليتها
وقد ثبت ظهورها اي وجوب ظهورها في جميع الاحكام فلان العلة
عموما وفي صور المناسبة خصوصا اما وجوب ظهورها في جميع
الاحكام فلان العلة لو لم تكن ظاهرة كان الحكم تعبدا وهو خلاف
الاصل لانه اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واما
وجوب ظهورها في صور المناسبة فلان المناسب هو الوصف الظاهر
ولو سلم عدم كون المناسب ظاهرا بان كان خفيا فقد ثبت وجوب
ظهور العلة في صور المناسبة بما ذكر لان الاحكام شرعت لمصالح العباد
فاذا استلزم الحكم الشرعي مصلحة كما في المناسبة فاما ان يكون ذلك هو
الغرض من شرع الحكم او لا والثاني باطل والا لكان الحكم
تعبدا فلم يبق الا الظاهر فان المناسبة اقتضت وجوب ظهور العلة
فيجب مما ذكرناه اعتبار العلة الظاهرة في جميع الاحكام والواجب
اعتبارها

اعتبارها وجب اعتبار السبر وغيره والحاصل ان هذه الادلة تفيد
ظن العلية وظهورها وقد انعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن
في علل الاحكام قال الرابع المناسبة والاخالة ويسمى تخريج
المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره
كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص والمناسب
ترتيب
وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون
مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة فان كان خفيا او غير منضبط
اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة
والفعل المقضي عرفا عليه بالعمد في العمدية اقول هذا
هو المسلك الرابع من مسالك العلة وهو المناسبة والاخالة ويسمى تخريج
المناط وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف
لا بتعيين العلة بالنص ولا غيره كالاجماع وذلك كابداء مناسبة
الاسكار فانه انما كان علة لما فيه من المناسبة وكالعمد العدوان والمناسب
هو الوصف الظاهر المنضبط الكامل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة فان كان المناسب
اما خفيا او مضطربا اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب يعني
الخفي وغير المنضبط لا يعرف الغيب يعني الحكم وذلك مثل المشقة
فانها وصف غير منضبط فاعتبر لازمها وهو السفر فانه مظنة المشقة
فكان مناسبا للتقصير وكالفعل الذي قضى في العرف انه عمد في قتل العمد

لخفائها

ولهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص في الجناية العمدية قال
وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد يحصل
المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول
ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه ارجح كنكاح الآيسة لمصلحة كنكاح
التوالد وقد ينكر الثالث والرابع لنا ان البيع مظنة الحاجة الى
التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة
المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن في الملك المترفه اما لو كان فائتا
قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية اشتراها بايعها بايعها
في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية اقول حد ابو زيد المناسب
بانه عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو غير خارج عن
وضع اللغة فانهم يقولون هذا الوصف مناسب او ملائم لكن ليس للمناظر
ان يثبت على خصمه مناسبا بهذا المعنى فانه لا وصف يدعيه المستدل ويدعي
انه مناسب الا ويمكن ان يعارضه المعترض ويقول هذا ليس مما يلائم عقلي
فسقط فائدة الاول في الحد ما بيناه اولا عن المصنف واعلم
ان المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا او ظنا او يتساوى
الحصول وعدمه او يكون عدم الحصول ارجح او يكون عدم الحصول قطعيا
مثال الاول افضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك ومثال
الثاني شرع القصاص المترتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس
عن الفوات فان الصيانة مظنونة الحصول راجح الوقوع ومثال
الثالث

الثالث تقريبا شرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه
الى ذلك وعدمه متساويان حيث نجد كثرة الممتنعين مقاومة لكثرة
المقدمين عليه ومثال الرابع الحكم بصحة نكاح الآيسة لافضائه الى مصلحة نكاح
التوالد فانه وان كان ممكنا الا انه مستبعد في الواقع وقد انكر قوم
صحة التعليل بالقسم الثالث والرابع والمصنف ذهب الى صحة التعليل
بهما لان احتمال حصول المقصود يكفي في صحة التعليل لان البيع مظنة
الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر
مظنة المشقة وان انتفى الظن في حق الملك المسافر على الترفه والاحتشام
ومثال القسم الخامس لحوق نسب المشرقي بالمغربية وشرع الاستبراء في شراء الجارية
التي يشتريها بايعها في المجلس مع علمه ببراءة الرحم فان هذا وان كان
ظاهرا في غالب صور الجنس الا انه في مثل هذه الصور يعلم قطعا عدم
افضائه الى المقصود لعلمنا بعدم اللحوق وبراءة رحمها فلا يكون معتبرا
خلافا للحنفية فانهم اعتبروا هذه الاوصاف حيث كانت معتبرة في غالب الصور
قال والمقاصد ضربان ضروري في اصله وهو اعلى المراتب كالخمسة
التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنى وحد السارق و
المحارب ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي
كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون
ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره
ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح
اي الحاجي

وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب
الشريفة جريا على ما ألف من محاسن العادات أقول المقاصد التي
شرع الحكم لها قسمان إما أن يكون ضرورية أو لا يكون فالضرورية إما أن
يكون أصلا أو لا يكون فالأول المقاصد الخمسة الثابتة في كل ملة من
الملل وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالأول
بسبب شرع الجهاد وقتل الكفار والثاني بشرع القصاص والثالث
بشرع الحد على شرب الخمر والرابع بشرع الحد على الزنى والخامس — المسكر
بشرع حد السارق والمحارب وأما إن لم يكن أصلا فهو التابع المكمل
للضروري كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر والحد عليه
وأما إن لم يكن من المقاصد الضرورية فلا يخلو إما أن يكون في محل الحاجة
أو لا فالأول إما أن يكون أصلا أو لا يكون فالأول كشرع البيع
والإجارة والقراض والمساقاة وغيرها من أنواع المعاملات فإن بعضها
آكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا كالإجارة على تربية الولد — الطفل خ
وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره وهذا القسم دون القسم الأول من
أقسام الضروري وأما إن لم يكن أصلا فهو التابع المكمل كرعاية الكفاءة
ومهر المثل في تزويج الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح وأما إن لم يكن
من قبيل الحاجات فهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن الطرق
في المعاملات والعادات كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن
المناصب الشريفة قال المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة — تلزم خ
أو مساوية لنا أن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلاة

في

في الدار المغصوبة تلزم مصلحة ومفسدة تساويها أو تزيد عليها وقد صحت
قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس ولو نشأتا معا عن
الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويترجح بطريق إجمالي — ويترجح خ
وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم أقول
اختلف الناس في أنه إذا ثبت الحكم لوصف مصلحي على وجه يستلزم مفسدة
راجحة أو مساوية هل تنخرم مناسبته أم لا فذهب قوم إلى أنها تنخرم وهو
مذهب المصنف وآخرون منعوا احتج المثبتون بأن العقل قاض
بأنه لا مناسبة للمصلحة مع مفسدة تساويها أو ترجح عليها واحتج النافون
بأن الصلاة في الدار المغصوبة قد ورد الشرع بها نظرا إلى ما اشتملت
عليه من المصلحة ونهى عنها نظرا إلى ما اشتملت عليه من المفسدة فلو كان
توجيه المصلحة شرطا لما ثبت الصحة ولا التحريم بتقدير المساواة
بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ولا الحكم بالصحة على تقدير ترجيح
مصلحتها ولا شك أن الصلاة صحيحة عندكم والجواب أن مفسدة
الغصب وهي شغل ملك الغير غير حاصل عن مصلحة الصلاة ولهذا لو قلنا
ببطلان الصلاة لم يختل مفسدة الغصب أعني شغل ملك الغير بل هي
ثابتة على حالها وكذلك مصلحة الصلاة أعني صحتها ليست ناشئة من مفسدة الغصب
وليس كلامنا في هذا بل في إثبات حكم لمصلحة يلزم من إثباته تحصيل تلك المصلحة
مفسدة مساوية أو راجحة ولو نشأت المصلحة والمفسدة معا عن الصلاة لم نقل
بصحتها والثابتة الأخرى في الوصف المناسب الترجيح فلم يتيسر أن ترجيح
المصالح على المفاسد طرق تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وأنه

وله ان يرجح بطريق اجمالي مطرد في الجميع وهو ان يقول لو لم يلتفت رجحان
المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث والنظر لزم ان يكون الحكم ثابتا
تعبدا وهو خلاف الاصل فان الاحكام غالبا انما تثبت بالتعليل وايضا فان
الحكم اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد مما اذا لم يكن واضافة التعليل
الى الاكثر اغلب قال والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه
اما معتبر او لا والمعتبر بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه
فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه
في جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان
غريبا او ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي
بقبوله وذكر عن مالك وان فيه والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان
يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية والاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح
على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع والثاني
كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج
معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان
في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص
كالاطراف وغيرها والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد
في حمل البت في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار
توريث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر
على تقدير عدم النص بالتعليل به والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب
شهرين ابتداء في الظهار اقول المناسب على اربعة اقسام مؤثر وملائم
وغريب

وغريب ومرسل ووجه الحصر ان نقول الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا
في نظر الشارع او لا يكون فان كان معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او
اجماع او لا فان كان معتبرا بنص او اجماع فانه يسمى المؤثر وان لم يكن
فاعتباره يكون بترتيب الحكم على وفقه في صورة فان ثبت بنص او اجماع اعتبار
عينه في جنس الحكم او بالعكس او يكون جنسه معتبرا في جنس الحكم فانه يسمى
الملائم والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب وان لم يثبت بالاجماع ولا
النص اعتبار عينه في جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه في جنس الحكم ولا دل
على كونه علة نص ولا اجماع بل يكون قد ثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص
الحكم فانه يسمى المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد له اصل من
الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر الغاؤه في صورة سمي
فهو المرسل وهذا المرسل ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ملائما
ايضا كما نقول ان قليل النبيذ وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر
والتعليل بحرمة قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشارع
لكن اعتبر جنسه البعيد فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها
الشارع بتحريم الزنا وكان هذا من هذه الجهة ملائما لجنس تصرف الشرع
وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ايضا غريبا
وان كان المرسل غريبا او ثبت الغاؤه [illegible] فهو مردود بالاتفاق ملائما
وان كان ملائما فقد اختلفوا فيه فقبله امام الحرمين والغزالي وهو منقول عن الشافعي
ومالك وذهب آخرون الى رده وهو مذهب المصنف لانه لما لم يكن معتبرا

في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب ولا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي
في هذا النوع ان يكون المصلحة ضرورية وقطعية كلية كما لو تترس الكفار
بجمع من المسلمين وانا نعلم لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوا الترس
ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين وخرج بقيد الضرورية ما لو تترس
الكفار في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية
ما اذا لم نعلم بتسلطهم لو كففنا عن رمي الترس وبالكلية ما اذا طرح
واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ
يحصل بغرقه للسفينة هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين
مثال الاول من الملايم وهو الذي ثبت بنصا او اجماع او بالنص اعتبار
عينه في جنس الحكم التعليل بالصغر في حل النكاح على المال في الولاية
فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال الثاني
وهو الذي ثبت اعتبار جنسه في عين الحكم التعليل بعذر الحرج
في حل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين
رخصة الجمع بين الظهرين والمغربين مثال الثالث وهو الذي اعتبر
جنسه في جنس الحكم التعليل بجناية القتل العمد العدوان في عين الحكم
حمل المثقل على المحدد في القياس فان جنس الجناية معتبر في جنس
القصاص كالاطراف من اليد والرجل مع انه قد ظهر تاثير عين
القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد
مثال الغريب المرسل التعليل بالفعل المحرم وهو القتل ع

المطلق

التطليق المثلث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل
والفرار من توريثها في حمل المثلث اي في حمل المطلق ثلثا في المرض على القاتل
في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود اي مقصود القاتل والزوج حتى صار يورث
المبتوتة كحرمان القاتل وصحيحه القياس ان يقال المطلقة ثلثا في مرض الموت
ترث لان الزوج قصد الفرار فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل
فانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فان تعليل حرمان
القاتل بهذا المناسب لا يلائم جنس تصرف الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع
آخر التفت اليه ومثال الغريب غير المرسل التعليل بالاسكار في حمل النبيذ
على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به لان معنى الاسكار مناسب
تحريم النبيذ وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر ولم يظهر تاثير عينه
في جنس ذلك ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا اجماع عليه وقد قدرنا
انتفاء النصوص فلا يكون معتبرا بنص ايضا والمرسل الذي ثبت الغاؤه
كقول بعض العلماء لبعض الملوك وقد سأله لما ظاهر من زوجته والمشهور
لما جامع في نهار رمضان يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث
لم يأمره بالعتق قال لو امرته بذلك لسهل عليه وكانت المصلحة في ايجاب الصوم
مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا الا انه ثبت الغاؤه بالنص وقال
ويثبت علة الشبه بجميع المسالك وفي اثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم
قيل هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال يتوهم المناسبة
ويتميز عن الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي لان مناسبته
الطردي

عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم ومثال الشبه طهارة تراد للصلاة فيتعين
الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة
يوهم وقول الراد له اما ان يكون مناسبا او لا والاول مجمع عليه فليس بشبه والثاني
طرد فيلغى اجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته او لا واحد منهما اقول
من جملة المسالك للعلة الشبه ويثبت عليه الشبه بجميع المسالك من النص والاجماع
وغيرهما وهل يثبت بتخريج المناط فيه نظر لانه اقرب ما فسر به انه الذي
لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ولا يمكن اثباته بتخريج المناط لانه انما يحقق
فيما يثبت مناسبته من ذاته لا من دليل منفصل ومنهم من فسره بانه ما يوهم المناسبة
من غير اطلاع عليها لان الوصف اما ان تظهر مناسبته او لا والاول المناسب
والثاني اما ان يكون قد الف من الشرع عدم الالتفات اليه او الف منه الالتفات
اليه في بعض الاحكام والاول الطردي كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة
بالخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن
والثاني الشبه وامتاز عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم وعن
المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع كالاسكار في التحريم
ومثال الشبه قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد للصلاة فلا تجوز
بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء
فيها غير ظاهرة وبالنظر الى اعتبار الشارع لها في بعض الاحكام كمس المصحف
والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة وقد اختلفوا في قبوله فاثبته
جماعة ونفاه اخرون احتج المثبتون بان الحكم لا بد له من علة

ولما

ولما بحثنا عن الاوصاف وجدنا بعضها طرديا وبعضها شبهيا فاسندنا
الحكم الى الشبهي لانه اولى من الطردي قال النفاة هذا الشبهي
اما ان يكون مناسبا او لا فان كان مناسبا فهو مقبول بالاجماع وان كان طرديا
فهو مردود بالاجماع ولا واسطة بينهما والجواب انه مناسب وليس مجمعا
على قبوله لان المجمع عليه هو المناسب لذاته اي على كل مناسب او لا واحد منهما يعني من
المناسب لذاته والمناسب لا لذاته مجمع عليه وعلى هذا سقط قوله والاول مجمع عليه
فليس به اي بالشبهي قال الطرد والعكس فانهما لا يفيد بمجردهما
قطعا ولا ظنا لان الوصف المتصف بذلك اذا خلا عن السبر او عن ان
الاصل عدم غيره او غير ذلك جاز ان يكون ملازما للعلة لا نفس العلة فلا قطع
ولا ظن واستدل الغزالي بان الاطراد سلامته من النقض وسلامته من
مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا النقض والعكس
ليس شرطا فيها فلا يؤثر فيها واجيب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة
واستدل بان الدوران في المتضايفين ولا علية واجيب انتفت بدليل
خاص مانع قالوا ان حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم او الظن بالعلية
كما لو دعي انسان فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى
ان الاطفال يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحث او بانه الاصل
لم يظن ثم هو طريق مستقل ويقوى بذلك اقول هذا احد المسالك
الدالة على العلة وهو الطرد والعكس اعني الدوران واختلفوا في دلالته
على العلة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه يدل على العلية قطعا وذهب جماعة
اخرى كالقاضي ابي بكر وغيره الى انه يدل عليها ظنا وذهب الجمهور الى انه لا يدل على

اما المسالك الدالة على التعليل لا تدل عليها لا قطعا ولا ظنا مثال المدار يقول
النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر والدليل على كون الاسكار علة دورانه معه
وجودا وعدما واستدل المصنف على انه لا يدل على العلية بان الوصف المتصف
بالدوران يحتمل ان يكون ملازما للعلة وليس هو العلة كالرائحة الفائحة
فاذن لا يمكن الاستدلال بمجرد الدوران الا بعد طريقة السبر وهو ان يقال
بحثنا عن الاوصاف فلم نجد فيها وصفا صالحا للعلية او بعد طريقة عدم الوجدان
او غيرهما من الطرق وح يكون طريقة الدوران غير مفيدة اصلا لان
طريقة السبر كافية في التعليل على ما مضى واحتج الغزالي على ان الدوران
غير مفيد للعلية بان الطرد يرجع حاصله الى سلامة العلة عن النقض وسلامة
العلة عن هذا الوجه من وجوه المفاسد لا تقتضي سلامتها عن الكل ولو سلمنا
سلامتها عن وجوه المفاسد لكن صحة الشيء لا تكون بسلامته عن المفاسد بل
بوجود المصحح والعكس ليس بشرط في العلة الشرعية فلا يؤثر انعكاس هذا
الوصف وهذا الاحتجاج ضعيف لانه لا يلزم من انتفاء كل واحد من الطرد
والعكس بانفراده انتفاء اقتضاء المجموع مثل ذلك فان العلة المركبة كل جزء منها
ليس بعلة والمجموع علة واحتج نفاة الدوران بوجه اخر وهو ان الدوران
قد يوجد في المتضايفين من دون العلية فان الابوة والبنوة كل واحد منهما مع
الاخر كذلك مع انه لا علية والا لزم تقدم احدهما على الاخر والمتضايفان يوجدان
معا هذا خلف والجواب ان انتفاء العلية ههنا انما حصل لذلك خاص
مانع من التعليل وهو وجوب مصاحبة كل واحد من المتضايفين صاحبه واحتج
القائلون بالدوران بان الوصف اذا دار معه الحكم وجودا وعدما وكان صالحا

للتعليل

للتعليل فانه يغلب على الظن حصول العلية او يحصل العلم بذلك وهذا الحكم مركوز
في العقل حتى الصبيان فانهم اذا دعوا انسانا الا دعي باسم غضب عرفوا
ان الغضب معلول الدعاء بذلك الاسم والجواب ان الدوران وحده غير
كاف في ذلك بل لا بد معه من طريقة السبر او طريقة عدم الوجدان وهذه
طرق مستقلة في التعليل نعم انها تقوى بالدوران قال والقياس
جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالامة والعبد في العتق وينقسم الى
قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثاني
ما يجمع فيه بلازمها كالجمع باحد موجبي العلة في الاصل لملازمة الاخر
كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب
الدية عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق اقول ذكر ههنا للقياس
قسمين القسمة الاولى قسمته الى الجلي والخفي وذلك باعتبار الظهور والخفاء
فالجلي ما كانت العلة فيه اما منصوصة او غير منصوصة غير ان الفارق
بين الاصل والفرع مؤثر قطعا كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف
لعلة كف الاذى وكالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب لمن اعتق حيث
عرفنا انه لا فارق سوى الذكورة والانوثة وعرفنا عدم التفات الشارع
اليهما في احكام العتق والخفي ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل
ولا يقطع فيه بنفي الفارق كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد القسمة
الثانية قسمته الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فقياس
العلة هو ما صرح فيه بالعلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب لعلة الشدة

وقياس الدلالة هو الذي صرح فيه بالجامع الا انه ليس هو العلة الباعثة على الحكم
بل هو الملازم لها كالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا
به على ثبوت الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة
للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم فقد
جمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة وهو وجوب الدية في الاصل وهو
قتل جماعة بواحد اي جمع الاستدلال على ملازمة الاخر وهو القصاص والقياس
في معنى الاصل هو الذي لم يصرح بالوصف الجامع فيه بل جمع بين الاصل والفرع
بنفي الفارق كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب بنفي الفارق وهذا سميه
الغزالي تنقيح المناط واما تخريج المناط فانه عنده عبارة عن اثبات
ان الحكم في الاصل معلل بالوصف المعين وتحقيق المناط عبارة عن اثبات
وجود ذلك المعنى في الفرع قال ـــ مسئلة يجوز التعبد بالقياس
خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة ثم قال القفال وابو الحسين يجب
عقلا لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لم يقع وسيأتي قالوا العقل يمنع
مما لا يؤمن فيه الخطأ ورد بان منعه ههنا ليس احالة ولو سلم فاذا ظن
الصواب لا يمنع قالوا قد علم الامر بما لعنه الظن كشاهد الواحد والعبيد
ورضيعة في عشر اجنبيات قلنا بل علم خلافه بخبر الواحد وظاهر الكتاب
والشهادات وغيرها وانما منع لمانع خاص اقول ـــ اختلف الناس
في انه هل يجوز التعبد بالقياس عقلا ام لا فذهب الجمهور الى الجواز العقلي
وهو مذهب بعض الامامية وذهب جماعة من المعتزلة وطائفة من الامامية

والنظام

والنظام الى المنع من ذلك عقلا وقال القفال من اصحاب الشافعي وابو الحسين
البصري ان العقل يقتضي وجوب التعبد به واحتج بانه لا استبعاد في
العقل من جواز ذلك فانه يمكن ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار
وقيسوا عليه كل مسكر لاني لا اشك في جواز هذا الشارع معلوم قطعا
وايضا لو لم يجز لم يقع وسياتي بطلان الثاني واحتج المانعون بوجوه احدها
ان العمل بالقياس يقتضي العمل بما لا يؤمن معه الخطاء وسلوك طريق لا يؤمن معه
فيكون قبيحا اما الاول فلان القياس دليل ظني لا قطعي والظني
لا يؤمن معه الخطا واما الثاني فلان من سلك طريقا مخوفا مع وجود
طريق امن عده العقلاء سفيها والجواب ان هذا الذي ذكرتم لا
يقتضي استحالة التعبد بالقياس اقصى ما في الباب انه يقتضي بطلان اشتماله على
جواز المفسدة سلمنا لكن هذا انما يتم على تقدير ان لا يظن المكلف الصواب
اما اذا ظنه فلا يمتنع الثاني ان الامر قد ورد بالمنع من العمل بالظن وذلك
في صور منها ان القاضي ربما تغلب على ظنه صدق الشاهد الواحد
وقد امر بالمنع من العمل بقوله ومنها ان العبيد ربما ظن القاضي صدق
شهادتهم وقد امر بترك العمل بها ومنها ان اشتبهت عليه رضيعة في
عشر اجنبيات اجتنب الجميع مع انه قد حصل الظن بواحدة منها والجواب
ان العمل بالظن قد امر به كما في خبر الواحد وظاهر عمومات الكتاب وقبول
الشهادات وغيرها وانما منع من العمل فيما ذكرتم لنوع من المصلحة لا ذكرها خاصة
قال ـــ النظام ان ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات

كايجاب الغسل بالمني دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي
وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر
والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت والطلاق والجمع بين المختلفات
كقتل الصيد عمدا وخطأ والردة والزنا والقاتل والواطئ في الصوم
والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بان ذلك لا يمنع
الجواز لجواز انتفاء صلاحية ما يوهم جامعا او وجود المعارض في الاصل او
الفرع ولاشتراك المختلفات في معنى جامع او لاختصاص كل بعلة تحكم خلافه
اولى ـــــ هذا احد الوجوه الدالة على المنع من العمل بالقياس عن هو
احتجاج النظام ووجهه ان شرعنا مبني على افتراق المتماثلات
واجتماع المختلفات في الاحكام ومتى كان كذلك امتنع القياس وبيان
الاول ظاهر اما الفرق بين المتماثلات فلان المني والبول متساويان
ويجب الغسل في الاول دون الثاني وبول الصبية والصبي متماثلان ويجب
غسل الاول دون الثاني والسارق للقليل والغاصب للكثير متساويان
بل فعل الثاني اقبح ويجب القطع على الاول دون الثاني ويجلد القاذف
بالزنا ولا يجلد القاذف بالكفر ويقبل في القتل شاهدان ولا يقبل في الزنا
الا اربعة والموت والطلاق متساويان في الفرقة ويعتد من الاول اربعة
اشهر وعشر ايام وفي الثاني بثلاثة اشهر واما الجمع بين المختلفات فكقتل
الصيد عمدا وخطأ فيجب الكفارة ومن ارتد وزنى وقتل يجب عليه
القتل فهذه احكام مختلفة وكذلك من ظاهر وجب عليها الكفارة ومن جامع

في

في نهار رمضان وجب عليه وهما امران مختلفان واذا ثبت ذلك استحال
التعبد بالقياس قطعا والجواب ان ما ذكرتموه من الجمع بين المختلفات
والفرق بين المتماثلات لا يقتضي المنع من الجواز لانه يجوز ان يكون ما ذكرته
من الجامع صالحا للتعليل لوانه وجد في الاصل ما يعاد في الفرع او ان المختلفات
قد اشتركت في معنى جامع باعتباره تساوت في الاحكام او يقول انها انما
اشتركت في الاحكام لاختصاص كل واحد من تلك الصور بعلة توجب حكم المخالف
الاخر لانه لا امتناع في تعليل الحكم المتفق بالعلل المختلفة قالوا
يفضي الى الاختلاف لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله ورد بالعمل بالظواهر
وبان المراد التناقض او ما يخل بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع
بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فيكون الشيء ونقيضه
حقا محال وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع الاستواء
محال ورد بالظواهر وبان النقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب
احد الظنين لا بعينه جائز قالوا ان كان القياس كالنفي الاصلي فيستغنى
عنه وان كان مخالفا فالظن لا يعارض اليقين ورد بالظواهر وبجواز
مخالفة النفي الاصلي بالظن قالوا حكم الله يستلزم خبرا عنه ويستحيل بغير
التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف قالوا يتناقض عند تعارض
علتين ورد بالظواهر وبانه ان كان واحدا رجح فان تعذر وقف على قول
وتخير عند الشافعي واحمد وان تعدد [المجتهد] فواضح [الرجحان] اولى ـــــ هذه اوجه
تدل على المنع من العمل بالقياس منها ان التعبد به يفضي الى الاختلاف

فيكون مردودًا اما الاول فظاهر فان كل واحد من المجتهدين قد
يستنبط علة ترد الفرع الى الاصل الذي يغاير الاصل الذي يرده
المجتهد الاخر اليه وعلة معاندة للعلة الاولى واما الثاني فلقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والجواب ان
هذا معارض بالظواهر الدالة على الاحكام مع انه قد حصل فيها
الاختلاف وايضا فالمراد من عدم الاختلاف عدم التناقض او
الاختلاف المخل بالبلاغة واما اختلاف الاحكام فانه حاصل
قطعًا ومنها ان يقول اما ان يكون كل مجتهد مصيبا واما ان يكون
المصيب واحدًا لا غير فان كان الاول لزم القول بكون النقيضين
حقا على تقدير صيرورة كل واحد من المجتهدين الى كل واحد من طرفي
النقيض وهذا محال وان كان الثاني لزم الترجيح من غير مرجح لان كل واحد
من المجتهدين يغلب على ظنه ان الحكم كذا لا كذا لاختلاف ظن صاحبه مع قيام الامارة
وهو القياس وهو ايضا محال والجواب من ثلثة اوجه احدها المعارضة
بالظواهر التي وقع الاختلاف فيها كالعمومات وغيرها ثم انها عند التيقن فان
المصيب فيها اما ان يكون واحدًا او لا فيلزم المحذور المذكور وثانيها
ان من شرط التناقض الاتحاد من كل وجه على السلب والايجاب وهذا الشرط
مفقود ههنا فانه لا استحالة في ان يكون الله تعالى قد تعبد كل واحد من
المجتهدين بما ادى اليه اجتهاده كالراكب في البحر اذا غلب على ظنه السلامة
فانه يكون سائغا والاخر اذا غلب على ظنه العطب فانه يكون حرامًا عليه

والثالثا

وثالثها انه لا يجوز ان يكون المصيب واحدًا لا بعينه ومنها ان القياس
اما ان يكون على وفق النفي الاصلي او يكون مخالفا فان كان موافقا فلا حاجة
اليه وان كان مخالفا استحال ان يكون معارضا للنفي الاصلي لان النفي
الاصلي طريق قطعي والقياس ظني والظني لا يعارض القطعي والجواب
المعارضة بالظواهر الظنية وبان رفع النفي الاصلي بالظني جائز اتفاقا
ومنها ان القايس اذا حكم بالحكم المعين مستندًا الى القياس
فانه يكون مخبرا عن الله تعالى والاخبار عن الله تعالى بدون التوقيف
افتراء عليه وهو غير سائغ والجواب ان القياس نوع من التوقيف
ومنها انه اذا تعارضت علتان خفيتان فيتأتى كعلة الطعم وعلة الكيل
في الربوا فاما ان يثبت الحكم لهما وهو محال او لا الى واحد منهما وهو
المطلوب او الى احدهما دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح والجواب
المعارضة بالظواهر المتعارضة وايضا فانه يعمل بالترجيح فان تعذر
توقف المجتهد الى ان يظهر له دليل اخر مغاير للقياس او يظهر له وجه
الترجيح وعند الشافعي يتخير في العمل وان تعدد المجتهد فلا اشكال
في انه لا يلزم التناقض لتعدد المجتهد وشرط التناقض الاتحاد وقال
الموجب النقل لا يفي بالاحكام فمقتضى العقل بالوجوب ورد بان العمومات
يجوز ان تفي مثل كل مسكر حرام اقول هذه حجة القائلين
بوجوب التعبد بالقياس وهي ظاهرة والجواب عنها ما ذكره المصنف
والمسئلة القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه

والقياس حجة في الشرع اي في الاحكام بدليل السمع والاثر قطعا خلافا لابي
الحسين لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كانت
التفاصيل آحادا والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وايضا
تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك
رجوعهم الى ابي بكر رض في قتال بني حنيفة على الزكوة ومن ذلك قول بعض الانصار
في ام الاب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر رض التي م
المبتوتة بالرأي وقول علي ع لعمر رض لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارايت
لو اشترك نفر في سرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب
وذلك كثير اقول القائلون بجواز التعبد بالقياس اختلفوا في
الوقوع فذهب الجمهور منهم الى انه واقع وهو مذهب ابن الجنيد من الشيعة
وذهب آخرون الى المنع واختلف القائلون بالوقوع فذهب الجمهور الى ان
الدليل الدال على الوقوع انما هو السمع وذهب آخرون الى انه العقل ثم
اختلف القائلون بالدليل السمعي فذهب الجمهور الى انه قطعي وذهب ابو الحسين الى
انه ظني واحتج المصنف على الوقوع بوجوه احدها التواتر المنقول عن
الصحابة من العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل المنقول عن
كل واحد واحد آحادا والعادة تقضي بان مثل هذا الاجماع في مثل
هذه الوقائع لا يكون الا بدليل قطعي وثانيها انه تكرر وشاع وذاع بين
الصحابة العمل بالقياس من غير نكير والعادة قاضية بان السكوت في مثل ذلك
على الوفاق فمن ذلك رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر رض في اخذ الزكوة من بني
حنيفة

حنيفة وقتالهم على ذلك لقياسهم خليفة رسول الله ص على رسول الله ص في اخذ
الزكوة بواسطة اخذها للفقراء ومن ذلك ان ابا بكر رض ورث ام الام ولم
يورث ام الاب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي
الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع عن قوله
وشرك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر رض ورث المبتوتة بالرأي ومن
ذلك ان عمر رض كان يشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة
فقال له علي ع ارايت لو ان نفرا اشتركوا في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم فقال
فكذلك ههنا وهذا قياس للقتل على السرقة ومن ذلك اختلافهم
في الجد فالحقه بعضهم بالاب وبعضهم بالاخ الى غير ذلك من الوقائع
الدالة على اختلافهم ورجوعهم الى الرأي والاجتهاد والقياس فان قيل
اخبار آحاد في قطعي سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض
الصحابة سلمنا ان الكل من غير نكير دليل ولا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل
على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة
في المعنى كشجاعة علي ع وعن الثاني القطع سياقها بان العمل بها وعن
الثالث بشياعه وتكرره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة
تقضي بنقل مثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل
لظهورها لا لخصوصها كالظواهر اقول هذه اعتراضات
واردة على الحجة المتقدمة مع الجواب عنها وهي ستة الاول ان هذه اخبار
آحاد فلا يكون حجة في هذا الباب لانه قطعي الثاني ان الصحابة انما

عملوا في تلك الوقايع بالقياس ولم لا يجوز ان يكونوا قد عملوا بظواهر النصوص
الثالث ان هولاء الذين نقلتم عنهم احادا من الصحابة ليس الجميع وعمل
البعض لا يكون حجة الرابع لا نسلم ان البعض الاخر لم ينكر عليهم العمل
بالقياس فانه روى عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء
الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن
علي انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره
وعن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل
بما رايت ولو جعل لاحد كم ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله ص وقال اياكم
والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس والاحاديث المنقولة في ذلك
اكثر من ان يحصى الخامس لا نسلم ان عدم الانكار يدل على الموافقة فانه قد يكون
لامور منها ان الساكت يجوز ان يكون قد انكر قبل ومنها يجوز ان يكون ترك
الانكار اعتمادا على غيره فيه ومنها انه يجوز ان يكون في مهلة النظر ومنها
انه يجوز ان يكون خايفا ومنها انه يجوز ان يكون قد اقدم على المعصية لكونها
من الصغاير السادس ان هذه الاقيسة المنقولة اقيسة خاصة فيجوز
ان يكون قد اقترن معها دليل او قراين اوجبت المصير اليها وتلك القراين
مجهولة لنا فلا يجوز لنا العمل بالقياس الخاص مجهولا عندنا والجواب
عن الاول ان هذه وان كانت اخبار احاد الا انها متواترة المعنى كشجاعة
علي وللمانع ان يمنع ذلك وعن الثاني ان تلك الوقايع علم من سياقها انها

اما

انما عمل فيها بالقياس والاجتهاد وللمانع ان يمنع ذلك ايضا وان سلمه واقعة
فليس بحجة وعن الثالث انه وان عمل به بعض الصحابة الا انه قد شاع
ذلك وتكرر من غير انكار وذلك معلوم منه الاتفاق عادة وللمانع ان يمنع
ذلك ايضا والانكار قد وجد وعن الرابع ان الانكار لو كان ثابتا
لنقل فان العادة تقضي بنقل مثل هذا الاصل العظيم وللمانع ان يمنع
الملازمة اولا فانه قد وقعت وقايع في زمان الرسول ع اشهر من ذلك
ولم ينقل كالاقامة ولو سلم وجوب النقل فقد نقل والدليل عليه
ما ذكرناه من الاحاديث الدالة على الانكار وغيرها وعن الخامس ان شياع
العمل من بعض وتكرره مرة بعد اخرى من غير انكار دال على الموافقة وللمانع
ان يمنع ذلك للوجوه التي ذكرناها اولا ولو سلم فالانكار قد ثبت وعن
السادس انا نقطع بان العمل انما كان لمجرد كونها اقيسة لا بخصوصيات
تلك الاقيسة كالظواهر وللمانع ان يمنع ذلك فان القطع بذلك جهل او
لعدم ما يوجبه قال واستدل بالتواتر معناه من ذكر العلل
ليبنى عليها مثل ارايت لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا جف وليس
بالمبتر واستدل بالحاق كل زان بماعز ورد بان ذلك لعوله حكمي على الواحد
او للاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ او في الامور
العقلية مع ان صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن
اقول هذه استدلالات اخر استدل بها القائلون بوقوع العمل
بالقياس اعترض عليها المصنف منها انه قد نقل نقلا متواترا المعنى ان

الرسول ع كان يذكر العلل التي عليها الاحكام والذي هو القياس لقوله ع
ارايت لو كان على ابيك دين الحق دين الله تعالى بدين الادمي في وجوب
القضاء وذلك عين القياس وقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته وقوله
اينقص الرطب اذا جف والجواب ان هذا ليس بظاهر في الاستدلال
على العمل بالقياس لان هذه الاخبار ليست متواترة فلا يكون مقبولة عند
ابي حنيفة فيما تعم به البلوى وبعضها مرسل فلا يقبل عند الشافعي وايضا
فالاخبار الدالة على التعليل لا تدل على الحاق غيرها بها اذ هو نفس النزاع
ومنها ان الزنا موجبة الحد بالاية ورجم النبي ع ماعزا واجمع الصحابة
على ان كل زان يرجم لاجل ذلك وهذا اجماع على العمل بالقياس والجواب
لا نسلم ان رجم غير ماعز انما كان لاجل معنى مشترك بينه وبين ماعز وهو الزنا
بل الرجم انما ثبت لعموم قوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او نقول انما
استفدنا وجوب الرجم على كل زان من الاجماع ومنها قوله تع فاعتبروا
يا اولي الابصار وجه الاستدلال به انه تعالى امر بالاعتبار الذي هو
المجاوزة والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون مامورا به
والجواب ان هذا ظاهر في الاتعاظ لان سياق الاية يدل على ذلك
او نقول انه ظاهر في الامور العقلية لا في الاقيسة الشرعية على انا نقول
ان صيغة افعل محتملة للامر وغيره وعلى تقدير ارادة الامر قد يرد
للوجوب وغيره وعلى تقدير ارادة الوجوب ليس يدل الا على عموم كل اعتبار
والامر بالماهية الكلية يكفي فيه امتثال الاتيان بواحد من جزئياته

ومنها

ومنها ان رسول الله صلعم انفذ معاذا الى اليمن وقال بماذا تحكم قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال
اجتهد رايي فصوبه رسول الله صلعم والجواب ان هذا خبر واحد
لا يفيد القطع ولو سلم فلا نسلم ان الاجتهاد المذكور ههنا المراد
به القياس بل هو استفراغ الجهد في استنباط الاحكام من النصوص
الخافية قال مسئلة النص على العلة لا يكفي في التعدي دون
التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي
وقال البصري يكفي في علة التحريم لا غيرها لنا القطع بان من قال
اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق قالوا
حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت كل مسكر وزيادة لو كان عتق
لعتق من تقدم قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق لادمي قلنا يعتق
بالصريح وبالظاهر قالوا لو قال الاب لا تاكل هذا لانه مسموم
فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا لقرينة شفقة الاب بخلاف الاحكام
فانه قد يخص الحكم لا يدرك قالوا لو لم يكن للتعميم لغى عن الفائدة
واجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون للتعميم الا بدليل قالوا لو قال
لاسكاره علة التحريم لعم قلنا لذلك ههنا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار
في الخمر والنبيذ سواء البصري عنى ان كل شيء اذاه يكفي في تركه
كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا ان سلم فلعقبه هنا التاذي
بخلاف الاحكام اقول اصل المناسب ان الشارع اذا نص

عتق — قلنا العتق — التعميم

على علة حكم هل يكفي ذلك في التعدي من الاصل المنصوص عليه الى كل
ما يشاركه في تلك العلة دون التعبد بالقياس ام لا فذهب احمد بن
حنبل والقاساني وابو بكر الرازي وابو الحسن الكرخي والنظام الى ان
ذلك يكفي وقال ابو الحسن الاشعري واكثر الشافعية وجماعة
من معتزلة بغداد كجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ثم جماعة من اهل
الظاهر انه لا يكفي وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوص
عليها علة للتحريم وترك الفعل كان التنصيص عليها كافيا والا فلا
واحتج المصنف على انه لا يكفي بانا نعلم قطعا ان من قال اعتقت غانما
لحسن خلقه لا يقتضي ذلك عتق كل من كان له من العبيد الموصوف
المشاركين له في حسن الخلق ولو كان التنصيص على العلة كافيا لوجب العتق
كما لو قال اعتقت كل حسن الخلق واحتج المخالف بوجوه الاول
ان قول القائل حرمت الخمر لاسكاره يتنزل منزلة قوله حرمت كل مسكر
وكان الثاني متعلقا بكل صورة وجد فيها الاسكار فكذلك الاول
والجواب المنع من المساواة والا لوجب عتق من ذكرناه قالوا انما لم نعتق
كل حسن الخلق لانه غير ظاهر في العتق والحق للآدمي وحقوق الناس مبنية
لا يكفي فيها الا اللفظ قلنا لو كان علة الثبوتية لكان ظاهرا في العتق وان لم
يكن صريحا والعتق يحصل بالنص الظاهر الثاني لو قال الاب لولده
لا تأكل هذا الطعام فانه مسموم كان ذلك نهيا له عن كل مسموم والجواب
ان ههنا قرينة تفهم منها المنع من كل مسموم وهي شفقة الاب على ولده بخلاف
الاحكام

الاحكام اذ لا اطلاع على الحكم فيها فقد يختص بها دون مقيس وصور دون
صور لامور خفية الثالث لو لم يكن التنصيص على العلة كافيا في التعدية
لكان عبثا والجواب المنع من الملازمة وانما الفائدة هي المعرفة بالحكم انه
لاجلها شرع الحكم الرابع لو قال الاسكار علة للتحريم لوجب العموم فكذلك
ههنا والجواب ان التنصيص على العلة في هذه الصورة لا يقتضي اصالة الحكم
وفرعية التعبد بل هما سواء في العلة بخلاف ما ذكرنا احتج ابو عبد الله بان
من ترك شيئا للتأذي به اذا كان ذلك كافيا في معرفتنا تركه لكل مؤذ
بخلاف من اعطى فقيرا لفقره فانه لا يدل ذلك على اعطائه لكل فقير
والجواب لو سلمنا ذلك لكان الفرق ظاهرا فان الاذى مجتنب عنه
عند كل عاقل فترك نوع منه يستلزم ترك كل انواعه بخلاف الاحكام
الخفية قال مسألة القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية
لنا ان الدليل غير مختص وقد وجد في الخمر بالقياس وايضا الحكم للظن وهو
حاصل كغيره قالوا فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة
وجبت كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا ادرأوا الحدود بالشبهات
وقد ثبت بخبر الواحد والشهادة اقول اختلف القائلون بالقياس فذهب
الشافعية والحنابلة وغيرهم الى انه يجوز العمل بالقياس في الحدود والكفارات
خلافا للحنفية واستدل المصنف على الجواز بان الدليل الذي استند الناس به على
وجوب العمل بالقياس غير خاص بحكم دون حكم بل هو عام وايضا رجعوا

الى حكم علي عم في حد شارب الخمر بقوله عم انه اذا شرب سكر واذا سكر
هذى واذا هذى افترى فيحد حد المفترى قياسا للشارب على القاذف
بجامع الافتراء ولم ينكر عليه وكان اجماعا وايضا الحكم انما هو للظن وهو
حاصل في الحدود والكفارات فيكون حجة كغيره واحتجوا بان الحدود
والكفارات من باب التقديرات التي لا يعقل المعنى الموجب لتقديرها كاعداد
الركعات فلا يجوز اثباتها بالقياس لان القياس فرع تعقل علة الحكم والجواب
التقديرات العلة قد فهمت كالقتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد وكقياس
النباش على السارق في القطع قالوا قال عم ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس
لا يفيد القطع والجواب المعارضة بخبر الواحد والشهادة فان الحدود
تثبت بها اجماعا قال مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لنا انه مرسل
لان الفرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وايضا علته ان اصل منتفية
عن الفرع فلا جامع وايضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة تحكم على القول
بصحتها او ضابطا لها اتحد السبب والحكم وان لم يكن جامع فسد قالوا اثبت
المثقل على المحدد واللواط على الزنى قلنا ليس محل النزاع لانه سبب
واحد ثبت له بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان والايلاج في فرج
اقول ذهب جماعة من الشافعية الى جواز القياس في الاسباب ومثاله
اثبات كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنى ومنع من ذلك جماعة
من الحنفية واليه ذهب المصنف واحتج المانعون بوجوه الاول ان
القياس

القياس في الاسباب قياس مرسل فلا يكون مقبولا لما مر لان وصف الفرع
وهو سببية اللواط مرسل لان الفرض تغاير الوصفين اعني وصفي الاصل
والفرع وهما سببية اللواط والزنى واذا تغايرا فلا اصل لوصف
الفرع يشهد باعتباره لان الوصف الذي يشهد باعتباره اصل هو
وصف الاصل اعني سببية الزنى وهو مغاير وصف الفرع واذا لا اصل
يشهد باعتباره يكون مرسلا الثاني ان علة الاصل منتفية عن الفرع
فلا جامع بينهما لان علة الاصل هي حفظ النسب لسببية الزنى وهي منتفية
عن اللواط الثالث الجامع بين الوصفين اما ان يكون حكمة منضبطة
على القول بصحة التعليل بها او وصفا ضابطا لها على القول بالمنع وعلى كلا
التقديرين يكون السبب والحكم متحدين يعني في كونهما حاويي الحكمة
لان الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب
على الوصف ثابتا فيكون الحكمة مستقلة باثبات الحكم ولا حاجة الى الوصف
هذا اذا كان الجامع هو الحكمة وان كان الجامع ضابطا لها اتحد السبب
والحكم ايضا لكون كونهما معلولي الضابط لان الضابط الذي يكون
به الوصف سببا هو الضابط الذي يكون لاجله الحكم المرتب
على الوصف ثابتا وعند كون الجامع بينهما ضابطا لها يتحد ضابط السبب
والحكم واستقل الضابط باثبات الحكم المرتب على الوصف من غير احتياج
الى توسيط الوصف وان لم يكن بين الوصف جامع فسد القياس
وهذه الوجوه لا تخفى ضعفها واحتج المجوزون بانه قد ثبت في وجوب
معنى

القصاص بالمثقل قياساً على وجوب القصاص بالمحدد فيكون المحدد
اصلاً للمثقل فلو القياس في السببية ولان الدليل كون اللواط موجباً للحد
بالقياس على الزنى والجواب ليس هذا محل النزاع لان السبب في الحد
ليس هو الزنى بخصوصيته وانما هو الايلاج المحرم في الفرج المحرم وكذلك
المحدد ليس سبباً بخصوصيته بل لكونه قتلاً عمداً عدواناً فالسبب واحد
ولا اعتبار بالجزئيات قال مسئلة لا يجري القياس في جميع الاحكام
لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضاً قد ثبت
امتناعه في الاسباب والشروط قالوا متماثلة فيجب تساويها في الجائز
قلنا قد يمتنع او يجوز في البعض لتنوع امر بخلاف المشترك بينهما ○
اقول اختلفوا في انه هل يجري القياس في جميع الاحكام ام لا
فذهب جماعة الى ذلك ونفاه آخرون واحتج المصنف بان من الاحكام
ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واذا لم يعقل المعنى استحال القياس
فيه وايضاً فانا قد بينا ان الاسباب والشروط لا يصح القياس فيها وهي من
جملة الاحكام قالوا الاحكام متماثلة من حيث انها داخلة تحت الحكم
الشرعي فيجب تساويها في جواز القياس عليها قلنا قد يمتنع في البعض
او يجوز في البعض لامر بخلاف المشترك بينها وهو مطلق الحكم فانها
قد اشتركت في الحكم وامتازت بخصوصياتها فامكن اسناد المنع
او الجواز الى الخصوصيات قال الاعتراضات راجعة
الى المنع او المعارضة والا لم تسمع وهي خمسة وعشرون الاستفسار و
وهو

العاقلة

وهو طلب معنى اللفظ لاجماله او غرابته وبيانها على المعترض لصحته على متعدد
ولا يكلف بيان التساوي لعسره ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحاً بامر والاصل
عدمه لكان جيداً وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل او بالعرف او بقرائن
معه او بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره في احدهما دفعاً للاجمال او قال
يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً فقد صوب بعضهم
واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب اقول
لما فرغ من القياس واقسامه شرع في الاعتراضات الواردة عليه ووجوه
الانفصال عنها وهي الطرق التي يستعملها الجدليون وهي باسرها ترجع
الى المنع في المقدمات والمعارضة في الحكم وهي خمسة وعشرون نوعاً النوع
الاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ المذكور وهو انما يحسن
اذا كان اللفظ مجملاً بين معان مترددا بينها او يكون غريباً لا يظهر
دلالته فان اللفظ لو كان ظاهراً لكان المستفسر عنه لاغياً متعنتاً
واذا كان شرط سماع هذا الاعتراض اجمال اللفظ او غرابته وجب على
المعترض بيان ذلك ليصح اعتراضه بان يقول اللفظ قد صح استعماله
في معان متعددة فيكون مجملاً ولا يجب ان يبين تساوي استعماله في
تلك المعاني لكونه عسراً اذ لا وجه يتبين به التساوي الا وللمستدل
ان يقول لم قلت انه لا تفاوت بينهما من وجه آخر ولو استند في التساوي
الى طريق الاجمال وهو ان التفاوت يستدعي ترجيحاً بامر والاصل عدمه
لكان مسموعاً وللمستدل في الجواب عن هذا السؤال طريقان تفصيلي

اللعب

واجمال اما التفصيل فان يقول اللفظ ظاهر فيما قصدته بالنقل
عن اهل اللغة او بالعرف او بالقرائن الموجودة معه او بتفسيره ان
عجز عن ذلك او بانتهاض الدليل على الغرابة واما الاجمال فان يقول
اللفظ ظاهر في احدهما والا لزم الاجمال واذا كان ظاهرا في احدهما
كان ظاهرا فيما قصدت للاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه او يقول
يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في المعنى الاخر اتفاقا وهذا
الطريق الاخير صوبه بعضهم وهو طريق حسن اذا الا فسر المستدل
اللفظ بما لا يحتمل لغة فانه يكون من جنس اللعب قال
فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن او منع الظهور
او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او
يبين ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من اهله في محله فيحل
كذبح ناسي التسمية فيورد ولا تاكلوا فيقول ماول بذبح عبدة
الاوثان بدليل ذكر الله على قلب المومن سمى او لم يسم او بترجيحه
لكونه مقيسا على الناسي المخصص باتفاق فان ابدى فارقا فهو من
المعارضة اقول هذا هو النوع الثاني من الاعتراضات
وهو الملقب بفساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص ومعناه ان
ما ذكرته من القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يصح اعتباره
في بناء الحكم عليه لمخالفة النص وجوابه اما الطعن في سند النص ان لم يكن
او منع الظهور اي ظهور النص ظاهرا في مقصود السائل او التاويل
او القول

او القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على اقسام
تاتي منها ان يحذف عن الدليل صغرى غير مشهورة او المعارضة بنص
اخر مثله فيسلم القياس الاول او يبين ترجيحه على النص بما
تقدم مثاله مولاي فعته في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله
فيحل كناسي التسمية فيورد ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فيقول المستدل هذا ماول لذبح الكفار بدليل جري ذكر الله على
قلب المومن وان لم يسم او بترجيحه يعني ماول بترجيح المستدل المقيس
وهو ذبح المتذكر على المقيس عليه وهو ذبح الناسي لان المتذكر اقرب
الى مقصود الذكر من الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق فذبح
المتذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب ان يعترض المعترض بانه
يتم بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وكل ما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل
للاية فلو لم يذكر المعترض الصغرى لم يسلم المستدل للاية ونازع
في حصول المقصود فان ابدا المعترض الصغرى فارقا بين الاصل والفرع
كان ذلك سوالا اخر وهو من قبيل المعارضة في الاصل او في الفرع الاتي
فساد الاعتبار وسيان البحث فيه قال فساد الوضع وهو كون
الجامع ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار
كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه
ببيان المانع كتعرضه للتلف وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان ذكره
باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض من غير اصل فمن الوجه المدعى
السائل المستدل

فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون للوصف جهتان
ككون المحل مشتهى يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع
اطماع النفس اقول هذا هو النوع الثالث من الاعتراضات
ويلقب بفساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع
في نقيض الحكم مثل ما يقول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الرأس
سنة فيسن فيه التكرار كالاستنجاء وهي تكرار الغسل اعني الزيادة
على المفروض في غسل الوجه وغيره بجامع كونهما مسحا لا استلزام الغسل
المسح فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار على الخف
فالمسح الذي جعله المستدل علة اثبت المعترض مناسبته لنقيض الحكم وجوابه
ببيان المانع في الصورة التي ذكرها المعترض لتعرضه للتلف
وهذا السؤال في الحقيقة نقض لوجود المدعى علة مع تخلف الحكم
عنه في الخف الا انه نقض خاص وهو انه يثبت النقيض اعني كراهة التكرار صورة
فان ذكر ما اصل المستدل فهو سؤال القلب وسيأتي بيانه وان بين المعترض
مناسبة الوصف لنقيض الحكم من غير اصل فاما ان يبين ذلك من الوجه الذي
ادعى المستدل مناسبته للحكم واما ان يكون من غيره فان كان الاول لزم
منه ان يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة ان الوصف الواحد
لا يناسب الحكم ونقيضه ويرجع هذا الاعتراض الى القدح في المناسبة وعدم
التأثير لا انه سؤال اخر وان كان الثاني لم يقدح في اسناد المستدل
لانه لا استبعاد في كون الوصف الواحد ذا جهتين يناسب الاباحة
باحديهما

والتحريم بالاخرى ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة
الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس قال ومنع حكم الاصل كمنع مقدمة
الصحيح ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه منع مقدمة كمنع العلة وفي العلية
ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار الغزالي اتباع
عرف المكان وقال الشيرازي لا يسمع فلا يلزم الدلالة عليه وهو بعيد اذ لا
يقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة
بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة الدليل صحته قالوا خارج عن المقصود
الاصلي قلنا ليس بخارج اقول هذا هو النوع الرابع من الاعتراضات
ويسمى منع حكم الاصل مثاله قولنا في ازالة النجاسة بالخل مايع
لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي لا اسلم
الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الاصل
الناس في انقطاع المستدل بتوجه منع حكم عليه فقال قوم انه ينقطع
لان المستدل انما كان قاصدا للاستدلال على حكم الفرع لا على حكم الاصل
فاذا منع المعترض حكم الاصل فاما ان يشرع في الاستدلال عليه او لا والاول
يكون تركا لما هو بصدده من الدلالة على الفرع وعدولا عنه الى الاستدلال
على صورة اخرى هذا هو الانقطاع والثاني يلزم منه ان لا يتم مقصوده
وهو الحكم في الفرع وهو انقطاع ايضا وذهب اخرون الى انه ليس انقطاعا
بمجرده واليه ذهب المصنف قالوا ان المستدل انما تصدى للاستدلال
على حكم الفرع والمجادل على تقريره وتمشيته وبالدلالة على حكم الاصل
شرع يحصل هذا المقصود لا انه تارك لما شرع فيه اولا فان الحكم في الفرع
متوقف على وجود العلة في الاصل وعلى اثبات عليتها وعلى وجودها

في الفرع ويتوقف ايضا على وجود حكم الاصل فهو احد اركان القياس
ومقدماته فالمنع فيه منع لبعض مقدماته واتفقوا على انه يكون على سماع
المنع في وجود العلة وعلية العلة ووجودها في الفرع وصحة
الاستدلال عليها ولا يعد المستدل منقطعا وكذلك في حكم الاصل
لكونه احدى المقدمات التي يتوقف القياس عليها والغزالي اختار
وجوب اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله وقال ابو اسحق
الشيرازي هذا المنع لا يسمع من المستدل بل يقول انما قست على اصل
فلا يجب الدلالة عليه وهذا بعيد فان الحكم ان قصد المستدل اثباتها
لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم فلا يستقيم اذ لا
تقوم على الخصم مع منع الاصل واذا استدل المستدل على موضع المنع
كالدال على حكم الاصل في هذا المثال فقد اختلفوا فالمحققون
قالوا ان المعترض لا يعد منقطعا بمجرد الاستدلال على المنع حيث
المنع لانه لا يلزم من وجود صورة الدليل صحته وذهب آخرون الى انقطاعه
لتبين فساد المنع ومنعوا من الاعتراض على دليل المستدل لافضائه الى
التطويل في غير المقصود الاصلي اعني ثبوت الحكم في الفرع والحق انه ليس
خروجا عن المقصود لان حكم الاصل احدى المقدمات التي يبنى عليها
المقصود الاصلي قال التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين
امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب
بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذر الماء في السفر او المرض
الاول ممنوع وحاصله منع ماتي ولكنه بعد تقسيم ولهذا قولهم في الملتجي
وجد سبب استيفاء القصاص فيجب حتى منع مانع الالتجاء الى الحرم او
عدمه

عدمه فحاصله طلب نفي المانع ولا يلزم اقول هذا هو الاعتراض
الخامس وهو التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ
بين احتمالين احدهما ممنوع والاخر مسلم مثاله قولهم في تيمم الصحيح الحاضر
وجد السبب يعني سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض
السبب تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر والمرض الاول ممنوع
وحاصل هذا السؤال يرجع الى منع وجود العلة في الاصل ولكنه يسمى
تقسيما لانه بعد تقسيم وهو ظاهر لو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة
للفظ المستدل عليهما او ورد الاعتراض عليهما الا ورد على المستدل
في مسألة الملتجي الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان
فيجب استيفاؤه فيقول المعترض متى يجب اذا وجد المانع او اذا لم يوجد
الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت انه لم يوجد المانع ونحو الحرم
فان هذا غير مسموع لان حاصله يرجع الى طلب نفي المانع ولا يجب على المستدل
ذلك قال منع وجود المدعى علة في الاصل مثل حيوان يغسل
من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع وجوابه باثباته
بدليله من عقل او حس او شرع اقول هذا النوع السادس
من الاعتراضات وهو منع وجود العلة في الاصل مثاله قول الشافعي
في مسألة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر
جلده بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب غسل الاناء
من ولوغ الخنزير سبعا وجوابه بالدلالة على وجوده من العقل او الحس
او الشرع على حسب حال الوصف في كل مسألة قال منع كونه علة
وهو من اعظم الاسولة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لأدى

الى التعب فى التمسك بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع
وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا عجز المعارض دليل صحته فلا
يسمع المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل يعجز المعترض عن جوابه باثباته
باحد مسالكه فبرا عى كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال
والتاويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنة ذكروا الطعن بانه
مرسل او موقوف او فى راويه بضعفه او قول شيخه لم يروه عنه وعلى تخريج
المناط ما يأتى وكما تقدم اقول هذا هو النوع السابع من الاعتراضات
وهو كون الوصف علة وهو من اعظم الاسولة الواردة على القياس لعمومه
وروده على كل ما يدعى كونه علة واتساع طرق اثباته وتشعب مسالكه
وقد اختلفوا فى قبوله فذهب البعض الى قبوله لان الحكم فى الفرع لا يثبت
لمجرد ثبوت الحكم فى الاصل بل لا بد من جامع وذلك الجامع لا بد وان يكون باعثا
على الحكم على ما تقدم والوصف الطردى لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع
التمسك به فى القياس فلو لم يسمع منع تاثير الوصف والمطالبة
بتاثيره لزم من ذلك التمسك بالاوصاف الطردية كالطول والقصر
وذلك ظاهر الفساد واحتج من منع من سماعه بان القياس عبارة عن رد
فرع الى اصل بجامع بينهما وقد اتى بالقياس على هذه الصورة فلا يكون قد
اتى بالجميع والجواب ان مطلق الجامع ليس بكاف بل الجامع الذى
يظن كونه حجة قالوا عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور
دليل صحته كالمعجزة فلا يسمع المنع لان المنع من الصحة مع وجود دليلها
لا يكون مقبولا والجواب يلزم ان يكون كل دليل عجز المعترض فيه
عن الاعتراض صحيحا وليس كذلك وجواب هذا السؤال باثباته

الى

الالته والعرو

اى باثبات كونه علة باحد الطرق التى سبقت وبرد على كل واحد من
تلك الطرق ما هو شرط فى دلالته على كون الوصف علة فلو استدل على العلية
بظاهر الكتاب اورد عليه المعترض كونه مجملا بين معان او مؤولا او
معارضا بمثله او قال بموجبه بان قال سلمنا دلالة الظاهر الذى ذكرت
ولكنه ليس بمحل النزاع وان استدل بالسنة اورد عليه هذه مع اسولة اخرى
كالطعن فى الحديث لكونه مرسلا او موقوفا او فى رواته بضعفه
او قول شيخ الراوى انه لم يروه عنه وان استدل بتخريج المناط وهو تعيين
العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا بنص ولا بغيره ورد عليه ما يقع
فى المسلك الرابع من مسالك العلة وما يأتى من الاعتراضات التاسع قال
عدم التاثير وقسم اربعة اقسام عدم التاثير فى الوصف مثل صلوة لا تقصر
فلا يقدم كالمغرب لان عدم القصر فى نفى التقديم طردى فيرجع الى سؤال
المطالبة الثانى عدم التاثير فى الاصل مثاله فى بيع الغايب مبيع غير
مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله
معارضة فى الاصل الثالث عدم التاثير فى الحكم مثاله فى المرتدين
مشركون اتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى ودار الحرب عندهم
طردى فيرجع الى الاول الرابع عدم التاثير فى الفرع مثاله زوجت
نفسها فلا يصح كالو زوجت من غير كفؤ وحاصله كالثانى وكل فرض
جعل وصفا فى العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار
فيها اقول هذا هو النوع الثامن من الاعتراضات وهو سؤال
عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف فى الدليل مستغنى عنه فى اثبات الحكم

او نفيه وهو على اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وذلك ان
يكون الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبهة وذلك
مثل ما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا يقدم في الاذان قبلها
كالمغرب فان عدم القصر في نفي التقديم وصف طردي فيرجع حاصل هذا
السوال الى بيان انتفاء مناسبة الوصف فهو سوال المطالبة وجوابه جوابه
الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغنى عنه
في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره مثاله في مسئلة بيع الغائب مبيع غير مرئي
فلا يصح كالطير في الهوا او السمك في الماء فان عدم الرؤية في الاصل مع العجز
عن التسليم مستقل بالحكم وحاصله يرجع الى المعارضة في الاصل وقد اختلفوا
في قبوله فرده ابو اسحق لان ذلك اشارة الى علة اخرى في الاصل
ولا يمتنع تعليل الحكم مثاله الواحد بعلتين وقبله اخرون لامتناع تعليل الحكم
الواحد بعلتين عندهم الثالث عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر وصفا
لا تاثير له في الحكم المعلل مثاله في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب
فلا ضمان كالحربي اذا اتلف مالا في دار الحرب فان الاتلاف في دار الحرب
وصف طردي عند الخصوم لا تاثير له في نفي الضمان للاستوا في الحكم بين
دار الحرب ودار الاسلام عندهم وهذا القسم يرجع الى عدم التاثير في
الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا الرابع عدم التاثير في الفرع
وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا مسالة
مثاله في مسئلة ولاية المراة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح كما لو زوجت
من غير كفو وذلك لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم
وهو

وهو بطلان النكاح غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع لان النزاع
واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصل هذا القسم
كالثاني والصحيح انه راجع الى الثالث وهو عدم التاثير في الحكم لان تزويجها
نفسها مستقل بعدم صحته لقوله عم لا نكاح الا بولي الا كالثاني وهو عدم
التاثير في الاصل لان التزويج من غير كفو موثر في الاصل وقد اختلفوا
في قبول هذا النوع فرده قوم بنا منهم على جواز العوض في الدليل مطلقا
وقبله المانع من ذلك والمصنف اختار كل فرض جعله المستدل وصفا في العلة
مع اعترافه بطرده فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول قال
القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة او مساوية وجوابه بالترجيح
تفصيلا او اجمالا كما سبق اقول هذا هو النوع الخامس وهو
القدح في مناسبة الوصف المعلل به وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم عليه
وفقه تحصيلا للمصلحة وجود مفسدة مساوية او راجحة وقد يقال الجواب
عنه بترجيح المصلحة على المفسدة وانه يكون ذلك بالاجمال والتفصيل
على ما سلف في المسلك الرابع في اثبات العلة وهو انه لو لم يترجح
المصلحة لزم التعبد بالحكم وهو خلاف الاصل قال القدح
في افضا الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد بالحاجة
الى ارتفاع الحجاب المودي الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي
الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل
سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مايلة الى الممنوع وجوابه ان
التابيد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعي كالامهات اقول
لها

هذا النوع العاشر وهو القدح في افضا الحكم الى المقصود مثاله
اذا علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى
ارتفاع الحجاب بين الرجال والنسا المفضي الى الفجور فاذا كان موبدا
انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضية الى الفجور
فالمعترض يقول هذا الحكم غير صالح لافضائه الى هذا المقصود
من حيث ان سد باب النكاح افضى الى الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت
منه وجوابه ان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المراة بشهوة عادة
والامر العادي المتطاول يصير كالطبيعي كالامهات قال
كون الوصف خفيا كالتعليل بالرضا والقصد فانه قد يقال ان القصد
والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية فلا يصح تعليل الحكم الشرعي بها
فان الخفي لا يعرف الخفي وجوابه ان يبين ضبط الرضا بما دل عليه من
الصيغ الظاهرة كالايجاب والقبول وضبط القصد بما دل عليه من
الافعال الظاهرة قال كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم
والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابط كضبط
الحرج بالسفر ونحوه اقول هذا الثاني عشر وهو كون الوصف
المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالتعليل
بالحرج والمشقة والزجر والردع فيقول المعترض ان هذه الاوصاف
مضطربة قد تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما
هذا

هذا شانه فعادة الشارع فيه رد الناس الى الامور الظاهرة والمظان
المنضبطة اعليه دفعا للعسر والمشقة وجوابه اما ببيان كون
الوصف المعلل به منضبطا بنفسه او بضابط كضبط المشقة والحرج
بالسفر ونحوه قال النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة
على وجود العلة اذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها
ما لم يكن طريق اولى في القدح قالوا ولو دل المستدل على وجود العلة
بدليل موجود في محل النقض ثم منع وجودها فقال المعترض ينتقض الدليل
لم يسمع لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال
بل يلزمك اما انتقاض علتك وانتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل
تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن ما لم يكن طريق اولى
والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وثالثها الا في المستثنيات لان انه
سئل عن الدليل وانتفا المعارض ليس منه وايضا فانه وارد وان احترز
اتفاقا وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم او خلافه كالعرايا
وضرب الدية او لدفع مفسدة كحل الميتة للمضطر فان كان التعليل
بظاهر عام حمل على تخصيصه وتقدير المانع كما تقدم اقول
هذا النوع الثالث عشر من الاعتراضات وهو سؤال النقض وهو عبارة
عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة وقد مضى ذلك في مسالة تخصيص
العلة وانه هل يدل على بطلانها ام لا ومثاله قولك في مسله
زكوة الحلي مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة كثياب البذلة فيقول المعترض

ينتقض بالاكل المحظور بحالة غير نايم ويجب فيه الزكوة فاذا منع المستدل
وجود العلة في صورة النقض فلا اسلم ان الاكل المحظور غير نايم
فهل للمعترض ان يدل على وجود العلة فيها ام لا قال
قوم للمعترض ذلك لانه يلزم انقلاب المستدل معترضا وبالعكس وقال
اخرون نعم له ذلك اذ بذلك يتحقق اسعار العلة وينهدم كلام المستدل
فليسوغ له ذلك لغرض من الاعتراضات ومنهم من قال انه تمكن ما لم يكن
الحكم المختلف فيه شرعيا ما ركا عقليا تحقيقا لفائدة المناظرة
اما الحكم الشرعي فالتمكين لا يجديه نفعا لان المعترض لو بين
وجود العلة في النقض قال المستدل تخلف الحكم يجوز ان يكون لمانع
او فوات شرط فيجب الحكم عليه جمعا بين دليل الاستنباط والتخلف
فلا تبطل العلة وهذا لا يتمشى في العقلية وقال اخرون ان لم يكن للمعترض
طريق اجراء اولى بالقدح من هذا كله فان له سلوك هذا الطريق
والا انسدت فائدة المناظرة وان كان له طريق اخر فلا وقال هو كان اسندل
المستدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض
فاذا منع المستدل بعد ذلك وجود العلة في صورة النقض فقال المعترض
ينتقض الدليل الذي ذكرته لم يسمع هذا السوال لانه انتقال من
النقض على نفس العلة الى النقض على دليلها مثاله قول الحنفي في
مسئلة تبييت النية ان المسمى الصوم فيصح كما في محل الوفاق ثم
اسندل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية
وهو

اعلم ان المصنف ... [illegible]

وهو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض ينتقض بما اذا نوى بعد الزوال
والمصنف توقف في ذلك لان غرض المعترض القدح فيما ادعى
المستدل كونه علة وهو يكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح في دليلها
فيسوغ احدهما دون الاخر لا وجه له ولو قال المعترض ولا يلزمك اما
انتقاض العلة او انتقاض الدليل لانك ان اعتقدت وجود الصوم
في النقض انتقضت العلة وان لم تعتقد انتقض الدليل كان متجها
واما اذا منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقض فهل للمعترض
ان يستدل على التخلف ام لا اختلفوا فيه كما اختلفوا فيما اذا منع
المستدل من وجود العلة في صورة النقض وقد مضى مثاله قول
الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة فيقول
المعترض ينتقض بالثيب المجنونة فيقول المستدل لا اسلم جواز اجبار
المجنونة واختلفوا في انه هل يجب على المستدل الاحتراز في دليله من النقض
فذهب قوم الى انه يجب ذلك لقربه من الضبط ولان الوصف اذا كان
منتقضا فتخلف الحكم في صورة النقض ان كان لا لمانع كان لا نفيا للعلية
فلا يكون الوصف المذكور علة وان كان لمانع فقد ثبت للعلة معارضا
متفقا عليه فلا بد من نفيه ومنهم من لم يوجبه واليه ذهب المصنف
واستدل بان المستدل انما يسئل عن الدليل الدال على الحكم وانتفا المعارض
ليس من جملة العلة المؤثرة الدالة عليه وايضا فان النقض وارد وان
احترز عنه اتفاقا لان الذي وقع به الاحتراز عن النقض اما ان يكون

جزء العلة أو خارجا عنها فإن كان الأول فلا خلاف في جوابه وإن كان
الثاني فلا يخلو إما أن يشار به إلى نفي المعارضة أو لا فإن كان الأول
فقد تعرض بأن الاستدلال بما لم يطلب منه بعد الفتوى الدليل المقتضي
للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ولأن التقدير أن المدلول
ليس جزء العلة وإن كان الثاني كان النقض متجها لا يندفع به
لأن النقض عبارة عن وجود العلة من دون الحكم فإذا كان المذكور
خارجا عن العلة ولا فيه إشارة إلى نفي المعارض فالعلة شيء آخر وراءه
وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجها
وقال آخرون يجب الاحتراز إلا في الصور التي استثنيت لأن المحترز به
في غير تلك الصور جزء العلة أما ورود النقض على سبيل الاستثناء
فلا يفسد العلة لعلمنا بأن التسليم عن الجناية لا يقتضي مع انعقاده بوجوب
الدية على العاقلة وكالتعليل بالطعم ونقضه بالعرايا وجواب سؤال
النقض بمانع حصل نقيض الحكم أو ظاهر المصلحة أولى
تفوت لولا الاستثناء كالعرايا وضرب الدية على العاقلة أو بقول
انتفى الحكم في النقض لفوات شرطه أو لانتفاء المصلحة كحل الميتة للمضطر
والإبطال التعليل لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن لمانع يكون لعدم المقتضي
هذا إذا كانت العلة مستنبطة وإن كانت منصوصة بظاهر عام
وتخلف الحكم في النقض عنها حمل بأنه مخصوص وبأن المانع ثابت
وطريقه كما تقدم بيانه قال — الشرح هو نقض المعنى والكلام
فيه

فيه كالنقض أقول — هذا السؤال الرابع عشر وهو سؤال الكسر
وهو نقض المعنى يعني وجود الحكمة مع تخلف الحكم عنها وقد ذكرنا
طريق إيراده والجواب عنه والبحث فيه كما في النقض قال —
المعارضة في الأصل بمعنى آخر إما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل أو القوت
أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها
لنا لو لم تكن مقبولة لزم التحكم لأن المدعي علية الكيل بأولى بالعلية يمتنع
أو ما بالاستقلال أو بعضها المعارضة فإن رجح بالتوسعة فمنع الدلالة
ولو سلم عورض بأن الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما معا وأيضا
فلما ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا قالوا استقلالها
بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا نحكم باطلا لو أعطي فرعيا
عاما أقول — هذا النوع الخامس عشر من الاعتراضات
وهو المعارضة في الأصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل وهو إما
مستقل بالتعليل كمعارضة من علل تحريم الربا في البر بالطعم
بالكيل أو بالقوت وإما غير مستقل كمعارضة من علل وجوب
القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح
في الأصل أعني القتل بالمحدد واختلف أهل النظر في قبول
هذا النوع فقبله قوم ومنعه آخرون واختار المصنف الأول
والدليل عليه أنه لو لم تقبل لمنع التحكم وأن اللازم والمقدم مثله
بيان الشرطية أنه لو لم تقبل هذه المعارضة كان الحكم بكون المدعي

علة وهو الوصف المستدل مستقلا بالتعليل لا جزءا من العلة
وهو تحكم لان المدعي ليس كونه علة تامة او لا كونه جزءا من
العلة لانه كما احتمل ان يكون كل واحد من وصفي المستدل والمعارض
علة تامة لدلالة المناسبة كذلك احتمل ان يكون المجموع علة لمناسبته
فان رجح المستدل استقلال وصفه بالتوسعة في الاحكام عند
القياس منع ما الدلالة يعني منع دلالة الاستقلال على التوسعة
ولو سلم الدلالة رجحنا الجزئية على الاستقلال بانها موافقة لنفي الاصلي
لان الاصل نفي الاحكام وبان الجزئية تستلزم اعتبارهما معا
بمعنى اعتبار وصفي المستدل والمعارض واعتبارهما معا اولى
وايضا فلما علم ان الصحابة في مباحثهم الجمع والتفريق وكان مسموعا
قالوا استقلالها بالمناسبة يستلزم تعليل العلل والتالي باطل فالمقدم
مثله والجواب ان استناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين
دون المجموع فيكون تحكما كما لو اعطى انسان عنده وكان قريبا عالما
فان اسناد العطا الى القرابة او العلم ترجيح من غير مرجح قال
وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع ثالثها ان صرح به لزم لنا انه اذا
لم يصرح مقدان بما لا ينتهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفا بما صرح
اقول اختلفوا في انه هل يجب على المعترض نفي ما ابداه
معارضا في الاصل عن الفرع فمنهم من قال لا يجب عليه ذلك فانه ان كان
موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق

والاول

والاول الصحيح ومنهم من قال لا بد من نفيه عن الفرع لان مقصود الفرق لا
يتم الا بالنفي واختار المصنف التفصيل وهو ان المعترض ان صرح
بالفرق بين الاصل والفرع كان يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في
الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل لزم نفيه عن الفرع للزوم الوفاء
بما صرح به وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض
الدليل عليه وقال دليلك انما ينتهض لو كان ما ادعيت استقلاله
كذلك لاستيفاء الدليل عليه لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد
من ادراج الوصف الذي ابديته في التعليل لا يلزم نفيه عنه قال
والمختار لا يحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او صد
المستدل عن التعليل بذلك وايضا فاصل المستدل اصله اقول
الاول ان المعترض ههنا لا يفتقر الى اصل للوصف الذي عارض به لان
حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم لعدم العلة لنفي وجوب القصاص
في المثقل لعدم العلة وهي القتل العمد العدوان بالجارح او صد
المستدل عن التعليل بذلك الوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين
لا يفتقر الى اصل اخر وايضا فاصل المعترض هو اصل المستدل فانه
كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك يشهد لوصف المعترض بالاعتبار
قال وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره
ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر او بخفائه او عدم انضباطه
او منع ظهوره او انضباطه او بيان انه عدم معارض في الفرع مثل المكره

على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجاب بانه عدم الاكراه المناسب
نقيض الحكم وذلك طرده او بيبين كونه ملغى او بيبين استقلال ما عداه في صورة
بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل
ومثل من بدل دينه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان غير متعرض للتعميم
ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى ولذلك لو ابدا امرا اخر
يخلف ما الغي فسد الالغا ويسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها مثل امان — الوضع
من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض
بالحرية فانها مظنة الفراغ للنظر فيكون اكمل فيلغيها بالماذون له في
القتال فيقول خلفها الاذن في الحرية فانه مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد
بصلاحيته وجوابه الالغا الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغا بضعف
المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام
على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين ولا يكفي رجحان المعنى بحالكونه — المعنى
متعديا لاحتمال الجزئية فيحصل التحكم والصحيح جواز تعدد الاصول لتقوية
الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجميع
في اقتصار المستدل على اصل واحد قولان او لا جواب المعارضة
المذكورة يكون من وجوه احدها منع وجود الوصف المعارض به في
الاصل وثانيها المطالبة بتاثير الوصف بطريق من طرق اثبات العلة من
جانب المعترض المناسبة او الشبه او السبر والتقسيم وثالثها ان يبين
ان الوصف من الامور الخفية التي لا يناط بها الاحكام ورابعها ان يبين
انه

انه غير منضبط وخامسها ان يمنع ظهور الوصف او يمنع انضباطه وسادسها
ان يبين ان وصف المعارضة عدم معارض في الفرع مثاله قياس المكره على المختار
في القصاص بجامع القتل فيعترض بالطواعية فانها في الاصل مناسبة لوجوب
القصاص فلا يكون القتل هو العلة فيجيب بان ما ذكرت من الوصف
وهو الطواعية عدم الاكراه الذي يناسب نقيض الحكم وعدم الاكراه لكونه
عدم عدم المعارضة طردا لا يصلح للعلية وسابعها ان يبين كون الوصف
المعارض به ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر وثامنها ان يبين
استقلال ما عداه في صورة دونه اما بظاهر النصوص او باجماع وحينئذ
يمتنع ان يكون علة مستقلة في محل التعليل ولا يلزم الغاء المستقل واعتبار
غير المستقل هذا احد مثالي بيان استقلال وصف المستدل بظاهر
من علل الربوا بالطعام وعورض بالكيل فيقول الطعم علة مستقلة بظاهر
قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فان تعليق الحكم على الوصف
مشعر بالعلية ولهذا لو من علل وجوب القتل على المرتد بالتبديل فعورض — مطلقا م
بان العلة انما هي التبديل بالكفر بعد الايمان لا مطلق التبديل فيقول التبديل
مطلقا هو العلة بظاهر قوله عم من بدل دينه فاقتلوه ولا يعرض المستدل العموم
صور التبديل لئلا ينتقض عليه تبديل الكفر بالايمان ولا يكفي في الجواب
اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به لجواز اثبات الحكم بعلة اخرى
ولذلك لو ابدا المعارض في صورة الالغا وصفا اخر يخلف ما الغي المستدل
اي بعدم تمام الوصف المعارض به المدعى الغاؤه بثبوت الحكم دونه فسد

الغا الوصف المعارض به وما يقوم به مقامه والا كان وصف المستدل
في كل صورة جزء العلة وكذا كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم به
مقامه واذ ذلك يكون معتبرا لا ملغى ويسمى هذا النوع تعدد الوضع
لتعدد اصل العلة لانها تعددت باصلين مثاله امان من مسلم عاقل فيصح
كالحر لانها مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة
للفراغ عن النظر فيكون الكل فاء الجزء الالحاق فيلغيها بالماذون له في القتال
فيعترض المعترض خلفه الاذن الحرية اما لان الاذن مظنة لبذل
الوسع والفراغ في النظر او لعلم السيد بصلاحه العبد الماذون
للامان وجوابه الغا الوصف الذي ذكره المعترض خلفا للالغا
فان ابدا وصفا اخر كان جوابه للالغا ايضا الى ان يقف اما المعترض
او المستدل ولا يكفي الغا الوصف لضعف المعنى مع تسليم مظنته للحكم كما لو علل
المستدل قتل المرتد بالردة بالقياس على قتل المرتد بها فيعترض المعترض
بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها
بمقطوع اليدين فان الرجولية فيه ضعيفة وانما لم ينفعه لانه لما سلم كونها
مظنة فلا ينفعه ضعفها في صورة كما لو علل القصر في السفر بالمشقة مع انها
تضعف في المترفه ولا يكفي رجحان الوصف المعين الذي عينه المستدل
على ما يعارضه او كونه متعديا لاحتمال كونه جزءا من العلة ولا استبعاد
في ترجيح بعض الاجزاء على البعض ولو سلم الترجيح لم يقف استقلال المتعدية
بل غايته تقتضي ابطال استقلال القاصرة ولا تفيد ابطالها بالكلية لاحتمال
الجزئية

الجزئية وإذا احتمل ذلك كان الحكم بكون الوصف المستدل مستقلا تحكما محضا و
اختلفوا في انه هل يجوز تعدد الاصول المقيس عليها ام لا فمنع منه قوم لانه
يلزم منه النشر مع امكان حصول المقصود بواحد منها ومنهم من جوز ذلك
لانه اقوى في افادة الظن والقائلون بالجواز اختلفوا في انه هل يجوز
الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد ام لا فمنع منه قوم لانه اذا عارضه
المعترض في اصل واحد بقي قياس المستدل صحيحا في الاصل الذي لم يعارضه
وبه يتم المقصود ومنهم من جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع
الاصول فان افرق المعترض بين الفرع وبعضها فقد تم مقصوده على
القول بوجوب المعارضة في الجميع اختلف القائلون به فمنهم من جوز للمستدل
الاقتصار في الجواب على اصل واحد لانه يحصل مقصوده به ومنهم من لم يجوز ذلك
لان المستدل التزم صحة القياس على الكل الــتركيب
بعدم التعدية ومثالها في اجبار البكر البالغ بكر فيجاز اجبارها كالبكر
الصغيرة فيعارض بالصغر وبتعديه الى الثيب الصغيرة يرجع به الى
المعارضة في الاصل الاول ســــــــــــــــــــؤال التركيب هو احد الايرادات
الواردة على القياس وهو الوارد على القياس المركب وقد تقدم بيانه
والجواب عنه في شروط حكم الاصل واما سؤال التعدية فهو ان يعين
المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى
الى فرع مختلف فيه فالذي عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه
وليس احدهما اولى من الاخر مثاله قول الشافعي اجبار البكر البالغ بكر

بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فعال الحنفي العله الصغر والبكارة
وان تعدت الى البالغ فالصغر متعدا الى الثيب الصغيرة وهذا السوال
يرجع الى سوال المعارضه في الاصل مع زيادة الثيوبة وجوابه جوابه
قال منع وجوده في الفرع مثل امان صدر من اهله في محله كالماذون
فيمنع الاهلية وجوابه ببيان وجود ما عناه بالاهلية كجواب منعه
في الاصل والصحيح منع السايل من تقرير لان المستدل مدع فعليه اثباته
ليلا ينتشر اقول هذا احد الاسولة وهو منع وجود الوصف
المدعى علة في الفرع مثاله قولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله
فيصح كالماذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع وهو العبد الغير
الماذون له في الحرب وجوابه ببيان وجود ما اراد من الاهلية في الفرع
وهو جواب منع وجود الوصف في الاصل فاختلفوا في انه هل للسايل
ان يقرر هذا السوال ام لا فمنعه المصنف لان المستدل مدع لوجوده
في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فعليه اثباته لا على المعترض نفيه والا لانتشر
الكلام قال المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على
نحو طرق اثبات العله والمختار قبوله ليلا يختل فايدة المناظرة وهو فيه
قلب المناظر وركنا الفصل الهدم وجوابه بما يعترض به على المستدل
والمختار قبول الترجيح ايضا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار انه لا يجب
الايما الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع
ورود المعارضة لدفعها لا انه منه اقول هذا النوع التاسع عشر
من

من الاعتراضات وهو المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص
او اجماع ظاهر او بغير ذلك من الطرق ولا بد من بيان تحققه وطريق لو بنى مانعا
او شرطا على احد الطرق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل به
علة وقد اختلفوا في قبول هذا السوال فقبله قوم ورده اخرون والمختار
المصنف الاول لان قصد المعترض هدم ما بناه المستدل وهو حاصل ههنا اذ
الدليله مقاوم لدليله ولا منع عليه في سلوك طريق الهدم دون طريق ولو
منع لزم سد باب فائدة البحث والاجتهاد والمناظرة واحتج الاخرون
بان شان المعترض الهدم وذكر الدليل المعارض يكون للسد لا
و بيانا لا هدما ويلزم منه القلب والجواب ان القصد الهدم
وان اختلفت طرايقه وجواب هذا السوال انه يقدح فيه المستدل
بكل ما للمعترض ان يقدح به فيه اذ لو كان المستدل متمسكا به وان
عجز المستدل عن ذلك كان له ان يدفع السوال بالترجيح على راي قوم
لانه متى ما ترجح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات
كان العمل به متعينا وهو المقصود ومنع قوم من ذلك لان ما ذكره
المعترض وان كان مرجوحا فهو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب
على المستدل ان يذكر في دليله الايما الى الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل
بالدليل على الترجيح من توابع ورود عليه فكان من اجزاء الدليل فلو لم
يذكره لم يكن دالا للدليل فلا يجب ذلك وتوقف العمل بالدليل على الترجيح
من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه جزء من الدليل قال
الفرق وهو اجتماع الحد المعارضتين والثاني معا على قول اقول

[illegible] والترجيح خارج عن الدليل [illegible]

سوال الفرق عند قوم عبارة عن المعارضة في الاصل او الفرع الا ان بعض
المتقدمين ذهب الى انه عبارة عن مجموع المعارضتين وعند المتاخرين
انه عبارة عن احديهما وقال الامدي سوال الفرق عبارة عن بيان معنى
في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله
الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع وبه ينقطع الجمع والجواب بما تقدم
مال ــــــ اختلاف الضابط في الاصل والفرع مثل تسببوا
بالشهادة فوجب القصاص فيقال الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل
الاكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب
المضبوط عرفا او بان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصل المغري
الحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث
الحيوان بالاغراء بسبب نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصل التسبب
فانه اختلاف فرع واصل كما يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل
في منع الارث ولا يفيد ان التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما الغي التفاوت
بين قطع الانملة وقطع الرقبة فانه لا يلزم من الغاء العالم الغاء الاخر اقول
هذا النوع الحادي والعشرون من الاعتراضات وهو اختلاف ضابط
الحكم في الاصل والفرع مع اتحاد الحكم كما لو قيل في مسلة شهود القصاص
تسببوا بالشهادة الى القتل فوجب عليهم القصاص زجرا لهم عن التسبب
قياسا على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه الى القتل بالاكراه فيقول
المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه والمقصود منهما
وان كان واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به لان الضابط في الاصل
غير

غير موجود في الفرع والضابط في الفرع يحتمل ان لا يكون مساويا لضابط
الاصل في الافضاء الى المقصود وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب
المضبوط عرفا او يبين ان الضابط في الفرع يفضي الى المقصود
كافضاء ضابط الاصل او ان احتمال التساوي ارجح او ان افضاءه
اكثر من افضاء ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري بان
يقال في المسلة تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص
زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المغري للحيوان على
الادمي بان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع ارجح من افضاء ضابط
الاصل لانه حصل ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع اغلب
من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته عن الادمي وعدم علمه
بجواز القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصل التسبب
وهو كون اصل احدهما شهادة واصل الاخر اكراها او اغراء فانه اختلاف
في فرع واصل فكانه قيل الشهادة توجب القصاص قياسا على الاكراه و
الاغراء والجامع كون كل واحد منهما سببا واختلاف الاصل والفرع لو كان
شرطا في القياس لعاد على صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد كما
يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث كما تقدم في
المناسبة ولا يفيد المستدل ان يقول التفاوت بينهما ملغى اي بين
ضابط الاصل والفرع مراعاة لحفظ النفس كما الغي التفاوت
بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند افضائه

القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما
ظاهرا غير خفي مبالغة في صيانة النفس ولهذا لا يقتل الا انه لا يلزم من
الغاء تفاوت القاتل الغاء كل تفاوت فانه قد الغي التفاوت بين العالم
والجاهل فيقتل احدهما بالاخر ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد
والى انه اشار بقوله فانه لم يلزم من الغاء الكل الغاء الكل قال
اختلاف جنس المصلحة كقولك ان فعيبه او لج فرجا في فرج مشتهى
طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة
اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان
في نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف خصوص الاصل
اقول الا ان اتحد القياس بطابق الاصل والفرع واختلف جنس
المصلحة كقولك في مسئلة اللواط اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا
محرم شرعا فيجب الحد كالزنا فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد
الا ان جنس المصلحة مختلف لان الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط
وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر الشرع
فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السؤال يرجع
الى المعارضة وجوابه كجوابه وهو ان التعليل انما وقع بالضابط المشترك
المستلزم لدفع المحذور المتلازم من عموم الجماع والتعرض لحذف
ما خصوص الاصل باحد الطرائق الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم
وغير ذلك قال مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع في النكاح وعكسه

وجوابه

الرابع والعشرون

249

وجوابه ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط لا في حكم
وبيان اقول هذا الثالث والعشرون من الاعتراضات وهو ان
يقال حكم الفرع مخالف لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية
حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم فلا تعدية
مثاله قياس صحة البيع على صحة النكاح او بالعكس وقياس وجوب الصلوة
على الصوم وبالعكس وجوابه ببيان ان جنس الحكم واحد والاختلاف
راجع الى الذي هو شرط في صحة القياس فان القياس لا بد فيه من تعدد المحل
وليس الاختلاف في حكم وبيان اي جامع قال القلب قلب لتصحيح
مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول
لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه
الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكفي فيه باقل ما ينطلق
عليه فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح
مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف
خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فان الاسبق الى اللازم
الملزوم والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى
بالقبول اقول هذا الرابع والعشرون من الاعتراضات وهو
المسمى بالقلب وهو على ثلثة اقسام الاول قلب لتصحيح مذهب المعترض
الثاني قلب لابطال مذهب المستدل صريحا الثالث قلب لابطال مذهب
المستدل بالالتزام مثال الاول قول الحنفي في مسئلة الاعتكاف لبث
فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفة

وكل واحد من المستدل والمعترض في دليله لتصحيح مذهبه الا ان المستدل
اشار بعلته الى اشتراط الصوم بدلالة الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا
وقد يكون كل واحد منهما يشير بدليله الى تصحيح مذهبه صريحا كقول الشافعي
في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث
فيقول المعترض طهارة تراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث
ومثال الثاني قول الحنفي في مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء
فلا يكتفى فيه باقل ما يطلق عليه الاسم كساير الاعضاء فيقول الشافعي
عضو من اعضاء الطهارة فلا يتقدر بالربع كغيره من الاعضاء وكل
منهما اشار في دليله الى ابطال مذهب خصمه وليس في ذلك ما يدل على تصحيح
مذهب احدهما لجواز ان يكون الحق غيرهما كمذهب مالك في وجوب
الاستيعاب الا اذا كان في المسئلة قولان لا غير فانه يلزم من ابطال
احدهما صحة الاخر مثال الثالث قول الحنفي في مسئلة الغائب عقد
معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة
فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض ههنا تعرض لابطال مذهب
الخصم بدلالة الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فالخيار لازم
الصحة واذا انتفى انتفت الصحة واختلف الناس في قبول هذا السؤال
فقبله قوم من حيث انه يشير الى ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل
ورده اخرون لان المعترض اما ان يتعرض في دليله بنقض حكم المستدل
او لغيره فان كان الاول تعذر عليه القياس على اصل المستدل لانه يستحيل
اجتماع حكمين متنافيين مجمع عليهما في اصل واحد وان كان الثاني لم يكن ذكره اعتراضا

على الدليل

تراد

على الدليل والحق القبول لان المعترض وان تعرض في الدليل بحكم يقابل حكم
المستدل صريحا فقد يمكن اجتماعهما في اصل واحد كما في ازالة النجاسة على ما ذكرناه
وان تعرض لغيره فقد يصح القلب اذا كان ذلك لازما عما ذكر المعترض كما في مسئلة
بيع الغائب على ان القلب نوع من المعارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى
بالقبول من غيره من المعارضات قال القول بالموجب وحقيقته
تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو يأتي على وجهين الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل
النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالحرق
فيرد بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه الثاني ان يستنتج
ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالمتوسل اليه فيرد بانه لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع او وجود الشرائط
والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب كذلك لخفاء الماخذ
بخلاف محل الخلاف الثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت
قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع
وقولهم فيه انقطاع احدهما بعيد في الثالث لاختلاف المرادين وجواب الاول
بانه محل النزاع او مستلزم كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب
لانه يجب فيقول المعنى بلا يجوز تحريمه يلزم نفي الوجوب وعن الثاني
انه الماخذ وعن الثالث بان الحذف سايغ اولى قال الخامس
والعشرون من الاعتراضات وهو القول بالموجب وهو يرجع الى تسليم ما يجعل
المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو على ثلثة اقسام

التوام

احج عن الوضوء

الاول ان يكون المستدل استنتج من دليله ما توهم انه محل النزاع او ملازمه
مثل ما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه فيقول المعترض
اقول بموجبه لكن من الدليل ان عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص
ولا المقتضيه الثاني ان يكون المستدل يستنتج من دليله ابطال ما يتخيل ماخذ الخصم كما يقول
التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول المعترض اقول
بموجبه اذ لا يلزم المطلوب لانه لا يلزم من ابطال مانع ارتفاع الموانع
او وجود جميع الشرائط والمقتضي واصطلح الجدليون فقال قوم انه يجب على المعترض
ذكر مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال ان يكون الماخذ عنده واذا
علم انه لا يكلف باظهار الماخذ عند ايراد القول بالموجب فقد يقول كذلك بدليل
عنادا او ايقافا لكلام المستدل وقال آخرون لا يجب ذلك لانه عاقل وهو
اعرف بماخذ امامه وكان الظاهر من حاله الصدق وهذا النوع من القول
بالموجب اكثر من النوع الاول واشهر بين المناظرين لان خفاء المدارك اغلب
من خفاء الاحكام فانه قد يشترك الخواص والعوام في نقل الاحكام دون مداركها
الثالث ان يسكت المستدل عن الصغرى التي هي غير مشهورة مثل ما لو قال ما ثبت قربة فشرطه النية
كالصلوة ويسكت عن الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بالموجب واسلم من اشتراط النية
في الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع فيقول الجدليين في الغالب انقطاع
احدهما صحيح في الاولين لما ذكرنا من توجيههما عليه وبعيد في الثالث
لا لخلاف المراد بل فلا يرد النفي والاثبات على واحد منهما لان احدهما اراد
بالقرينة غير ما اراد به الآخر ح يصير النزاع لفظيا فلا يلزم الانقطاع

وجواب

وجواب الاول ان المستنتج انما هو محل النزاع او ملازمه كما لو قال لا يجوز
قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب والواجب ليس بجائز فيقول
المستدل عنيت بقولي لا يجوز التحريم ويلزم نفي الوجوب ح وعن الثاني
ان المستنتج الماخذ مشتهر بين النظار كما سبق وعن الثالث
بان الحذف احدى المقدمتين سائغ والكلام عبارة عن مجموعهما قال ـــــ
والاعتراضات من جنس واحد تتعدد اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة
والنقض والمعارضة منع اهل سمرقند التعدد للخبط والمرتبة منع الاكثر
لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الاخير والمختار جوازه لان التسليم تقديري
فلنرتب ولما كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها
منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم النقض على معارضة الاصل لانه ايراد على ابطال العلة
والمعارضة ابطال استقلالها اقول ـــــ الاعتراضات اما ان يكون من
جنس واحد كالنقض او المعارضة في احد ركني القياس اما الاصل او الفرع
واما ان يكون من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان
الاول فقد اتفق الكل على جواز ايرادها معا لانها اما ان يكون مرتبة
او غير مرتبة فان كانت غير مرتبة فقد جوز الجمهور الجمع بينها ومنع منه اهل سمرقند
واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت
مرتبة فقد اختلفوا في جواز ايرادها معا فمنع الاكثر منه لان المناظر اذا طالب
بتاثير الوصف بعد ان منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده لانه
لو بقي على منع وجود الوصف لما طالب بتاثيره لان تاثيره بلا وجوده محال وح
فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السؤال الاخير وجوز آخرون بان يطالب

ام بعد

لا يلزم منه ... النقض والاخرى ... السؤال
لاغني ... الاسؤال الاكل ح

بتأثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير التسليم لوجوده بأن يقول لو سلمنا وجوده
تقديرًا فلا نسلم تأثيره وإلا كان كذلك على ترتيب الأسولة وإلا كان منعًا بعد التسليم
ما ثبت تسليمه فأولها تقدم سؤال الاستفسار لأن من لا يعرف مدلول اللفظ لا سوال
يعرف ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لأنه نظر في فساده من حيث الإجمال
ثم فساد الوضع لأنه أخص من فساد الاعتبار والنظر في الأعم مقدم ثم منع
الحكم في الأصل ثم منع وجود العلة فيه لأن العلة فرعه أي العلة مستنبطة من
حكم الأصل فيتأخر السؤال عنها عن السؤال عنه ثم ما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة
وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا
منضبط وكون الحكم غير صالح لإفضائه إلى المقصود ثم النقض والكسر لكونه
معارضًا للدليل العلية ثم المعارضة في الأصل لأنه معارض لنفس العلة فهو
متأخر عن النقض ثم التعدية والتركيب لأنهما في الحقيقة معارضة في الأصل
ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الأصل ومخالفته للأصل
في الضابط والمعارضة في الفرع وسؤال القلب والقول بالموجب قال
والاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل
ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم
وأما وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل
وعلى أنه دليل قيل استدلال وقيل إن ثبت بغير الدليل والمختار أنه ثلاثة تلازم بين
حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا أقول لما فرغ
من البحث في القياس شرع في الاستدلال وهو أحد الطرق المفيدة للأحكام

وهو لفظ

وهو لفظ مشترك بين معان فيطلق على ذكر الدليل سواء كان نصًا أو إجماعًا
أو قياسًا ويطلق على معنى أخص منه وهو المعني به ههنا وهو دليل لا
يكون نصًا ولا قياسًا وقيل دليل لا يكون نصًا ولا إجماعًا ولا قياس علة
فيدخل تحته قياس نفي الفارق وهو القياس في معنى الأصل على ما مر وقياس
التلازم وهو قياس الدلالة واختلفوا في مثل قولنا وجد السبب فيوجد المسبب
أو وجد المانع أو انتفى الشرط فينتفي الحكم هل هو دليل أم لا فقال قوم إنه دليل
وقيل إنه دعوى دليل والقائلون بأنه دليل قال بعضهم إنه استدلال لأنه ليس بنص
ولا إجماع ولا قياس وقيل إن ثبت السبب أو المانع أو الشرط بغير الثلاثة أي
النص والإجماع والقياس فيه فهو استدلال وإلا فلا واختار المصنف أن
أنواع الدليل ثلاثة والأول التلازم بين الحكمين من غير تعيين العلة الجامعة وإلا كان
قياسًا والثاني الاستصحاب والثالث شرع من قبلنا قال الأول
كانا تلازم بين ثبوتين أو نفيين أو ثبوت ونفي أو نفي وثبوت والمتلازمان إن كانا طردًا
وعكسًا كالجسم والتأليف جرى فيهما الأول والثاني طردًا وعكسًا وإن كانا طردًا
كالجسم والحدوث جرى فيهما الأول طردًا والثاني عكسًا والمتنافيان إن كانا
طردًا وعكسًا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الأخيران طردًا وعكسًا
وإن تنافيا إثباتًا كالتأليف والقدم جرى فيهما الثالث طردًا وعكسًا وإن تنافيا
نفيًا كالأساس والخلل جرى فيهما الرابع طردًا وعكسًا أقول الأول في الأحكام من
صح طلاقه صح ظهاره ويقرب ما اطرد ويقوى بالعكس ويعدد بثبوت أحد
الأثرين فيلزم من الآخر للزوم المؤثر ثبوت المؤثر ولا يتعين المؤثر فيكون انتفاء

او المؤثر

الى قياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم وبسبب الطرد
كما تقدم ويقوى بالعكس ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم
انتفاء المؤثر وما انتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما
الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر بثبوت التنافي بينهما او
بين لوازمهما اقول المتلازمان اما ان يكونا ثبوتيين او نفيين
او يكون الملزوم ثبوتيا واللازم نفيا او بالعكس والمتلازمان اما ان
يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان تلازما طردا وعكسا جرى
فيهما الاولان اعني ان يكونا ثبوتيين ونفيين كالجسم والتاليف فانه لما كان الجسم
ملزوما للتاليف وبالعكس طردا وعكسا كان الجسم الثبوتي ملزوما للتاليف
الثبوتي طردا وعكسا وعدم الجسم السلبي ملزوما لعدم التاليف السلبي طردا
وعكسا وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث فان الجسم مستلزم
للحدوث ولا ينعكس فانه ليس الحدوث مستلزما للجسم وهما ثبوتيان يتلازمان
طردا ولم يتلازما عكسا فيجري فيهما الاول اعني التلازم الثبوتي طردا فان كل جسم
محدث ويجري فيهما الثاني عكسا اعني التلازم السلبي فان عدم الحدوث مستلزم
لعدم الجسم والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا اي تنافيا في الوجود والعدم
كالحدوث ووجوب البقاء فان الحدوث والوجوب متنافيان وجودا وعدما
جرى فيهما الاخيران اعني التلازم بين ثبوت ونفي وعكسه طردا وعكسا فان كل
محدث ليس بواجب وكل ما ليس بمحدث فهو واجب فقد حصل تلازم بين ثبوت
وبين نفي وثبوت كل واحد منهما طردا وعكسا فانه يصدق ايضا كل ما ليس بواجب

فهو

فهو محدث وكل ما هو واجب فليس بمحدث وان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم
فانهما متنافيان اثباتا ويجوز رفعهما جرى فيهما الثالث وهو استلزام الثبوت
للنفي طردا وعكسا فان التاليف مستلزم لعدم القدم هذا في الطرد وفي العكس
القدم مستلزم لعدم التاليف وان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جرى فيها الرابع
اعني التلازم بين نفي وثبوت طردا لا استلزام عدم الاساس وعكسه
لا استلزام عدم الخلل الاساس مثال الاول وهو التلازم بين ثبوتيين في الاحكام
قولنا من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت هذه الملازمة بالطرد ويقوى بالعكس
اي بسبب دوران صحة الطلاق على الظهار مع صحة الطلاق وجودا وعدما
حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستدل بها ويقرر بان التعليل
اثار لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الاخر ويقرر ايضا بثبوت
المؤثر فان وجود احد الاثرين دليل على وجود المؤثر وهو دليل على وجود
الاثر الاخر ويقرر ايضا بثبوت المؤثر بان يقال مؤثر صحة الظهار ثابت مع صحة
الطلاق من غير تعيين للمؤثر بان يقال انما صح طلاقه لكذا بشرط المناسبة
وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح ولما كان انتقالا الى قياس العلة ولم يكن استدلالا
مثال الثاني وهو التلازم بين النفيين قولنا لو صح الوضوء بغير النية لصح التيمم
وبسبب الطرد كما تقدم في جانب الثبوت ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي المؤثر
فينتفي الاثر الاخر فان الاثر اذا انتفى انتفى المؤثر اولا ويقرر ايضا بانتفاء
المؤثر مثال الثالث وهو ان يكون الملزوم ثبوتا واللازم نفيا قولنا ما كان حلالا لا
لا يكون حراما مثال الرابع عكسه وهو قولنا ما لا يكون مباحا يكون حراما

ونقرر هاتان الملازمتان بثبوت التنافي بين الحكمين او بين لوازمهما فاذا تقرر ذلك
وثبت احدهما لزم انتفاء الاخر قال ويرد على الجميع منعهما ومنع احديهما
ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع ويختص بسوال مثل قولهم في قصاص
الايدي باليد احد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهي الدية
ونقرر بان الدية احد الموجبين فيستلزم الاخر لان العلة ان كانت واحدة فواضح
وان كانت متعددة فتلازم الحكمين لاجل تلازم العلتين فيعترض بجواز ان يكون في
الفرع باخرى لا تقتضي الاخر ويرجحه باتساع المدارك فلا تلازم الاخر وجوابه ان
الاصل عدم الاخرى ويرجحه او لو به الاتحاد لما فيه من العكس وان قال فالاصل
عدم علة الاصل في الفرع قال والمتعدية اولى اقول لما فرغ من انواع
التلازم والتنافي شرع في الاعتراض عليها فقوله ويرد على الجميع منعهما يعني به ان انواع
التلازم يرد عليها المنع في المقدمتين الشرطية والاستثنائية او في احديهما اما في الشرطية
او الاستثنائية ويرد ههنا من الاسولة ما ذكرنا في فصل القياس ما عدا اسولة
نفس الوصف الجامع فانها مختصة بالقياس لعدم تعين العلة هنا ويختص التلازم المذكور
بسوال اخر غير ما ذكر في مباحث العلة وذلك اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد
موجبي الاصل اي علته مثاله قولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الايدي باليد
الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان كذلك فيجب في الفرع
بدليل الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع وقرر
وجودها في القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الاخر
لان علة الموجبين في الاصل ان اتحدت فواضح لزوم المطلوب لاستلزام وجود
احد

احد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الاخر وهو القصاص
على الكل وان تعددت فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيعترض
المعترض بما ذكر من السوال وهو المختص بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب
عنه قد تقدم فيما مضى قال الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي
على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا اصليا او حكما شرعيا مثل ان يقال
في الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل
عدمه لنا ان ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن
حاصلا لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم او الجواز
وهو باطل وهذا استصحاب الاصل فيهما قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي
والدليل نص او اجماع او قياس واجيب بان الحكم البقاء ويكفي
فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الاصل البقاء لكانت
بينة النفي اولى وهو باطل بالاجماع واجيب بان المثبت يبعد غلطه فيحصل
الظن على الاول الا طرح مع جواز التغيير فلذا الفرض بعد بحث العالم اقول
اختلف الناس في استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب جماعة من الشافعية كالمزني
والصيرفي والغزالي وجماعة الامامية الى صحته وذهب جماعة من المعتزلة
كابي الحسين البصري واكثر الحنفية الى بطلانه وزعم هو انه يفيد الترجيح لا غير
واختار المصنف الاول سواء كان الاستصحاب للنفي الاصلي او للحكم الشرعي
مثاله قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين متطهر قبل الخروج فكذلك
بعد الخروج لان الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت دليل معارض يقتضي

عدمه والاصل عدم ذلك المزيل واستدل المصنف بوجهين الاول ان
الاستصحاب يفيد الظن فيجب العمل به اما الاول فلانا نعلم قطعا
انا متى تحققنا ثبوت امر ولم يظهر لنا ظن بوجود معارض له فانا نظن
قطعا ثبوت ذلك الامر على ما كان عليه واما الثانيه فظاهر الثاني
ان الاجماع واقع على ان من شك في حصول الزوجية لامراة فانها لا تكون محرمة
عليه ومن شك في بقاء الزوجية بعد حصولها فانها لا تكون محرمة عليه فلو لم يكن
الاصل البقاء لكان الاصل اما العدم او يتساويان والاول باطل والا لزم
تحريم الزوجية والثاني باطل ايضا والا لزم عدم الفرق وهو باطل لوقوع
الاتفاق على الفرق بين الصورتين في الجواز والتحريم لامتناع ما يستند اليها على
التقدير الاول دون الثاني وانما فرقوا بينهما لانهم استصحبوا الاصل في الصورتين
حتى قيل بامتناع الاول وجواز الثانيه واحتج المخالف بوجوه احدها ان
حصول الحكم بالطهارة امر شرعي فلا بد له من دليل والدليل اما ان يكون نصا
او اجماعا او قياسا ولا يكون الاستصحاب حجة والجواب ليس الحكم
المستنبط من الاستصحاب الطهارة بل بقاء الطهارة ويكفي فيه الاستصحاب
ولو سلمنا لكن الدليل هو الاستصحاب ويمنع انحصار الادله فيما ذكرتم
فان هذا هو نفس النزاع وثانيها انه لو كان الاصل بقاء ما كان على ما
كان لزم ترجيح بينة النفي على الاثبات والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله
والجواب ان بينة الاثبات انما ترجحت من حيث ان الظن بها اقوى
لانها تبعد عن الغلط بخلاف بينة النفي وثالثها انا بعد حصول
الشرع

الشرع نغلب على ظننا كون كل صورة اما ان يكون قد شرع فيها الحكم
بالنص او بالقياس وعلى هذا التقدير كيف يبقى الظن بالاستمرار باقيا
والجواب انا انما نتمسك بالاستصحاب بعد بحث العالم عن الاقيسة
والنصوص مسألة شرع من قبلنا المختار انه م قبل البعث
متعبد بشرع قيل نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى م وقيل عيسى م وقيل ما ثبت
انه شرع ومنهم من منع ووقف الغزالي لنا ان الاحاديث متظافرة كان
يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بان من قبلهم لجميع
المكلفين واجيب بالمنع قالوا لو كلف لقضت العادة بالمخالطة
او لزمته قلنا التواتر لا يحتاج وعند التعذر قد تمنع المخالطة
لموانع فيحمل عليها جمعا بين الادلة اقول اختلف الناس في ان النبي م
هل كان متعبدا بشرع احد من الانبيا قبل النبوة ام لا فذهب جماعة
الى انه كان متعبدا ونفاه اخرون كابي الحسين البصري وغيره وتوقف
الغزالي والقاضي عبد الجبار والمثبتون اختلفوا فذهب بعضهم الى
انه كان متعبدا بشرع نوح واخرون قالوا بشرع ابرهيم واخرون بشرع
موسى واخرون بشرع عيسى م واخرون قالوا بما ثبت انه شرع واستدل
المصنف على انه كان متعبدا بشرع من قبله بما نقل نقلا تقارب المتواتر انه
كان يصلي ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويجتنب الميتة ويذكي ويأكل اللحم و
يركب الحمار وهذه امور لا يدركها العقل فلا تحصل الا من الشرع
واستدل اخرون على هذا المذهب ايضا بان عيسى كان مبعوثا الى جميع

عيسى عليه السلام كان مبعوثا لجميع المكلفين والرسول عليه السلام من جملتهم

المكلفين والنبي صلعم كان من جملة المكلفين ويكون عيسى مبعوثا اليه والجواب
لا نسلم عموم دعوة من قبله سلمنا واحتج المخالف بانه لو كان متعبدا بشرع من
قبله لكان مخالطا لاهل تلك الشريعة قضاء للعادة الجارية بذلك او لزمته
المخالطة لارباب تلك الشريعة حيث يستفيد منهم الاحكام ولما كان
التالي باطلا اجماعا فكذا المقدم والجواب لا نسلم وجوب المخالطة
لان الشرع المنقول اليه عن نبيه بعد ما كان متواترا فلا احتياج الى المخالطة
والمناظرة وان كان احادا فهو غير مقبول خصوصا مع اعتقاد فسق اهلها فانهم
كانوا في غاية الالحاد سلمنا انه كان يحصل المخالطة لكن المخالطة قد لا تحصل
لموانع تمنع منها فجاز ترك المخالطة لمعارضة مراعاة الشرائع المتقدمة على
تلك الموانع جمعا بين الادلة قال مسئلة المختار انه بعد البعث
متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه وايضا الاتفاق على الاستدلال
بقوله النفس بالنفس وايضا انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها وتلا واقم الصلوة لذكري وهي لموسى وسياقه يدل على الاستدلال
به قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه واجيب بانه تركه اما لان الكتاب
يشمله او لقلته جمعا بين الادلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها
قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على ان شريعته ناسخة قلنا
لما خالفها والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر اقول اختلف
الناس في ان الرسول صلعم بعد البعثة هل هو متعبد بما لم ينسخ من شرع الانبياء
ام لا فنفاه قوم واثبته اخرون واستدل المصنف على الاثبات بوجوه
احدها

احدها ما تقدم من انه كان متعبدا قبل البعثة والاصل بقاء ذلك التعبد عملا
بالاستصحاب الى ان يرد الناسخ والتقدير انه لم ينسخ وثانيها انه قد وقع
اتفاق العلماء على الاستدلال في وجوب القصاص بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس وهو اشارة الى ما ورد في التورية وثالثها ما نقل عنه عم
من انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ثم قرا واقم الصلوة
لذكري وهو امر لموسى وسياق هذه القراءة عقيب ذلك الحكم مشعر بكون المتلو
دليلا على الحكم احتج المخالف بوجوه احدها انه لما بعث معاذا الى اليمن لم يذكر
معاذ شريعة المتقدمين مع انه عم صوبه فلو كان شرع من قبلنا احد المدارك
للاحكام لوجب على النبي صلعم اظهاره لمعاذ حين تركه والجواب ان ترك
معاذ شرع من تقدمنا لكونه داخلا تحت الكتاب بوجه ما فان التورية يطلق
عليها اسم الكتاب وان كان بعيدا الان او انه تركه لقلته جمعا بين الادلة وثانيها
لو كانت الكتب السالفة حجة لنا لوجب علينا تعلمها والبحث كوجوب تعلم
القران والسنة ولما لم يكن كذلك ثبت انا لسنا متعبدين بها والجواب ان
المتواتر منها هو المعتبر وهو غير محتاج الى البحث وثالثها اجمعت الامة
على ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع الماضية فكيف يتعبد نحن بها مع نسخها
والجواب ان المنسوخ من الشرائع السالفة ليس الا ما خالف شريعتنا
والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لكونه من الشرائع السالفة
قال مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقا والمختار ولا على غيرهم وللشافعي
واحمد قولان فان قيل انه حجة مقدم على القياس وقال قوم ان خالف القياس
وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر لنا لا دليل عليه فوجب تركه وايضا لو كان حجة

على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيرهم اذ لا تفاوت فيهم اكثر واستدل
لو كان حجة لتناقضت الحجج واجيب التقليد بان الترجيح او التوقف او التخيير
يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب
ان كان حجة فلا تقليد قالوا اصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي واجيب بان
المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا ولى عبد الرحمن عليا بشرط
الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولى عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلنا المراد
متابعتهم في السيرة والسياسة والا وجب على الصحابي التقليد قالوا اذا خالف
القياس فلا بد من حجة نقلية واجيب بان ذلك يلزم الصحابي وغيره من التابعين
مع غيرهم اقول ——— اتفق الناس على ان مذهب الصحابي ليس بحجة في حق
صحابي اخر انما الخلاف في انه هل هو حجة على غير الصحابي ام لا فذهب الشافعي
والمعتزلة واحمد في احد القولين عنه واحمد في احدى الروايتين الى انه ليس بحجة
وذهب مالك والرازي وبعض اصحاب ابي حنيفة الى انه حجة مقدم على القياس
وذهب قوم الى انه حجة ان كان مخالفا للقياس والا فلا وقال اخرون ان الحجة
من اقوال الصحابة انما هي قول ابي بكر وعمر والدليل على ان قول الصحابي ليس بحجة
مطلقا انه لا دليل على كونه حجة فوجب نفيه وايضا لو كان قول الصحابي حجة
لكان قول الاعلم حجة على غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الصحابة
لا تفاوت فيهم اكثر من العلم والدين فلو كان بلوغ النصيب الوافر من هذين مقتضيا
لتقليد الغير لكان كل من اتصف بهما كذلك واما بطلان التالي فبالاتفاق
وقد احتج القائلون بان قول الصحابي ليس بحجة بوجوه ضعيفة استدرك
عليها المصنف منها انه لو كان قول الصحابي حجة لتناقضت الحجج والتالي باطل
فالمقدم

فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الصحابة كثيرا ما اختلفوا في المسائل وليس قول البعض
اولى من قول البعض الاخر حتى يكون احدهما حجة والاخر ليس بحجة وبطلان
التالي ظاهر والجواب المنع من الملازمة بناء على ان المكلف يرجح احد
القولين على الاخر او على القول بالوقف او التخيير كما في غيره من الادلة المتعارضة
ومنها ان قول الصحابي لو كان حجة لوجب التقليد مع التمكن من النظر و
الاجتهاد والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المجتهد اذا راى قول
الصحابي قاضيا بحكم وكان قول الصحابي حجة وجب عليه الانقياد اليه والقبول
منه وبطلان التالي ظاهر بالاجماع والجواب لا نسلم الملازمة وبيان
المنع ان قول الصحابي اذا كان حجة فالمتبع له متبع للحجة فليس بمقلد
واحتج القائلون بانه حجة بوجوه احدها قوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء ولا نعني بكونه حجة الا
هذا وثانيها قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر باتباعهما
فيكون قولهما حجة والجواب عنهما بعد تسليم النقل انه عم خاطب به المقلدين
لا المجتهدين من صحابته لانه خطاب للصحابة وبالاجماع للصحابي المجتهد
تقليد صحابي اخر وثالثها ان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا بشرط الاقتداء
بالشيخين فابى وولى عثمان فقبل وحصل الاتفاق على ذلك من غير انكار
فكان اجماعا والجواب ان المراد بالاقتداء بالشيخين سيرتهما وسياستهما
لا اتباعهما في المسائل الاجتهادية والا وجب على الصحابي اتباع غيره من الصحابة
وذلك باطل بالاجماع واحتج من قال بانه حجة اذا خالف القياس بان
قول الصحابي اذا كان مخالفا للقياس فلا بد وان يكون له دليل نقلي والا كان

فسقا والصحابي منزه عن ذلك واذا كان لدليل نقلي كان حجة والجواب
بان ذلك يلزم الصحابي دون غيره حتى يظهر الدليل ولا ينتقض بالتابعي فانه
اذا قال قولا يخالف القياس فلا بد وان يكون لدليل نقلي والا كان فاسقا وهو
منزه عن ذلك فاذا كان لدليل نقلي وجب على غير التابعي اتباعه ولما كان
ذلك باطلا فكذا ما قلتم قال الاستحسان قال به الحنفية
والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق
استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه
قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقا وقيل هو العدول عن قياس
الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه وقيل
العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل
الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقا قلنا مستند
جريانه في زمانه او زمانهم مع علمهم من غير انكار او غير ذلك والا فهو مردود
فان تحققوا استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا
احسن قلنا اي الاظهر والاولى وما رآه المسلمون حسنا فهو حسن يعني
الاجماع والا لزم العوام اقول اختلف الناس في الاستحسان فقال
به جماعة الحنفية وجماعة من الحنابلة وانكره الشافعي والمالكية حتى ان الشافعي
قال من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لان الخلاف لم يقع في
اطلاق لفظة الاستحسان بل اختلفوا فيما عدا ذلك في المعنى فكل من فسره
بشيء فذلك الشيء متفق عليه من الاربعة فقال بعض الحنفية في تحديده انه دليل
ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه فلا يقدر على اظهاره والتحقيق هو كلام

ان نقول

ان نقول ان شك المجتهد في كونه دليلا فهو مردود اتفاقا وان تحقق انه دليل
فهو معمول به اتفاقا فلا اختلاف ح في الاستحسان على هذا التفسير وقال
اخرون ان الاستحسان هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه ولا نزاع
ايضا في العمل بمثل هذا عند القائلين بالقياس ولا اختلاف في العمل بالاستحسان
على هذا التفسير ايضا واخرون انه تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه ايضا
وقال ابو الحسن الكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به
في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ولا نزاع في هذا ايضا وقيل العدول
عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير مدة المكث
وشرب الماء من السقاء من غير تقدير له ولعوضه فالعدول بها عن موجب الاجارات
والتحقيق فيه ان نقول العادة ان علم انها جرت في زمانه صلعم من غير انكار او في زمن
الصحابة فهي حجة اتفاقا والا فهي مردود وقوله او غير ذلك معطوف على
جريانه اي مستند العادة اما الجريان او غير ذلك واعلم ان المصنف لما ابطل القائلين
بالاستحسان بعد ان فسر بتفسير يقع فيه الخلاف بان قال لا دليل على العمل به
فيجب تركه لان الادلة المستفاد منها الاحكام معدودة وليس الاستحسان
واحدا منها واحتج القائلون بالاستحسان بقوله تع فاتبعوا احسن ما انزل
اليكم من ربكم والجواب ان المراد بالاحسن ههنا ما هو الاولى والاظهر
وقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني ما اجمع عليه
اهل الحل والعقد والا لزم ان يكون العوام اذا استحسنوا شيئا ان يكون
حجة وليس كذلك قال المصالح المرسلة مردودة لنا لا دليل فوجب
الرد قالوا لو لم تعتبر لأدى الى الخلو وقائع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو

العمومات والأقيسة تأخذها أقول — قد بيّنّا أن المصلحة إذا لم يعتبرها
الشارع بالاعتبار والإلغاء تسمى بالمناسب المرسل وقد اتفق الجمهور على
ردّه ونقل عن مالك قبوله واستدل المصنف على الأول بأنه لا دليل عليه
فيجب ردّه واحتج المخالف بأنه لو لم اعتبر لأدّى إلى خلو وقائع عن
الأحكام وذلك عندما إذا لم يجد المجتهد مستندًا في المسألة غير تلك المصالح
والتالي ظ فالمقدم مثله والجواب بعد المنع من بطلان التالي أنا نقول
إنها لا تخلو فإن العمومات والأقيسة تتناول جميع الوقائع قال —
الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
والفقه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه أقول — الاجتهاد
في اصطلاح الناس عبارة عن استفراغ الوسع في أمر من الأمور مستلزم
للمشقة كما يقال اجتهد في نقل الحجر العظيم ولا يقال في حمل الصغيرة انه اجتهد
فيه وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعي فالاستفراغ كالجنس والفقيه قد عرف فيما مضى وقولنا
لتحصيل ظن احتراز عن الاستفراغ لتحصيل علم كما في الأحكام العقلية
وقولنا بحكم شرعي احتراز عن الحكم العقلي والمجتهد قد عرف وهو الفقيه
والمجتهد فيه قد عرف وهو الأحكام الشرعية قال — مسألة اختلفوا
في تجزؤ الاجتهاد المثبتون لو لم يتجزأ لعلم الجميع وقد سئل مالك عن أربعين
مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري وأجيب بتعارض الأدلة و
بالعجز عن المبالغة في الحال قالوا إذا اطلع على أمارات مسألة فهو وغيره
سواء وأجيب بأنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقًا النافي كل ما يقدر جهله يجوز
تعلقه

تعلقه بالحكم المفروض وأجيب الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد أو بعد تحرير
الأئمة للأمارات أقول — اختلف الناس في أنه هل يتجزأ الاجتهاد أم لا فذهب
جماعة إلى أن الاجتهاد يتجزأ فيجوز أن ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الأحكام
دون البعض فمن نظر في القياس فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهرًا
في الحديث ومن عرف مسألة المشتركة في المواريث فهو فقيه في علم الفرائض وإن
لم يكن قد حصّل الأخبار التي وردت في تحريم المسكرات وقال آخرون إن
الاجتهاد منصب لا يتجزأ احتج الأولون بأن مالكًا كان فقيهًا بالاتفاق
مع أنه سئل عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين لا أدري فلو اشترط في الفقيه العلم
بكل الفتاوى لما جاز لمالك أن يفتي وقد أجاب في هذه المسائل بلا أدري
وأجاب المصنف عن هذا بأن مالكًا إنما أجاب بذلك لا لعدم تحريه في تلك
المسائل لكن لكثرة نظره وتعارض الأدلة عنده أو أنه قد عجز في تلك الحال
عن المبالغة في النظر وإن كان في وقت آخر ناظرًا واحتجوا أيضًا بأنه إذا
اطلع على الدليل مسألة على الاستقصاء استوى هو والعالم بكل المسائل
في العلم بتلك المسألة فكما جاز للثاني الفتيا فكذلك للأول وأجاب بأنه
يجوز أن يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بتلك المسألة احتج النافون
بأن كل مجهول يجوز أن يكون له تعلق بالمسائل المعلومة فلا يجوز الإفتاء
في حكم معين لجواز تعلق ذلك المجهول به وأجاب بأنا نقدر أن المجتهد
تغلب على ظنه حصول جميع الأمارات له إما عن مجتهد أو بعد تحرير الأئمة المعرفين
للأمارات قال — مسألة المختار أنه كان متعبدًا بالاجتهاد
لنا عفا الله عنك لم أذنت ولو استقبلت من أمري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يستقيم إذا قيل فيما كان بالوحي واستدل أبو يوسف

بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله وقرره الفارسي واستدل بانه اكثر ثوابًا
للمشقة فيه فكان اولى واجيب بان سقوطه لدرجة اعلى قالوا وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم
فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحي قالوا لو كان لجاز مخالفته
لانها من احكام الاجتهاد واجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما
تاخر في جواب قلنا لجواز الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه
الظن قلنا لا نعلم الا بعد الوحي وكان كالحكم بالشهادة اقول اختلف الناس
في ان النبي صلعم هل كان متعبدًا بالاجتهاد ام لا فذهب احمد بن حنبل وابو يوسف
الى انه كان متعبدًا به وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم انه لم يكن متعبدًا به وهو
مذهب الإمامية كافة وذهب آخرون منهم القاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري الى انه يجوز ذلك من غير قطع به وقال آخرون انه كان متعبدًا بالاجتهاد
في امور الحرب دون الاحكام واختار المصنف الاول واستدل بقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك فلا يكون بالوحي وروي عنه عم انه قال حين
امر الصحابة بالتمتع وتحلل عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
وهذا الاصح [illegible] يقتضي ان يكون قد فعل ذلك بالاجتهاد واستدل ابو يوسف
على ذلك ايضًا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله
وهو عام في المنصوص والمستنبطات لان كل واحد منهما يصدق عليه انه بما اراه الله
وقرر ابو علي الفارسي هذا الدليل فقال لا يجوز ان يكون المراد ههنا اراءة العين
لاستحالتها في الاحكام ولا الاعلام والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود
المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى ما فاذن المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله
لك رأيًا ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ما مصدرية فلا ضمير يرجع اليها
فانبني

يجوز

فانبني الدليل الدال على فساد ارادة الاعلام واستدل آخرون بان العمل بالاجتهاد
سلوك لاشق الطريقين فيكون ثوابه اعظم فلا يجوز خلو منصب النبوة عنه
والجواب ان الاجتهاد انما سقط عنه عم لحصول درجة هي اعلى وهي حصول الحكم
بالقطع لا بالظن واحتج القائلون بانه لم يكن متعبدًا بالاجتهاد بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر الله تعالى ان جميع ما يحكم به فانه
انما يكون بوحي يوحى اليه واجاب المصنف بوجهين الاول ان الظاهر من سياق
هذه الآية انما هو رد قولهم انه مفتر في القرآن فالظاهر انه لا ينطق في القرآن
الا عن وحي لا انه لا ينطق مطلقًا الا عن وحي الثاني انه اذا كان متعبدًا
بالاجتهاد وتعبده به مستفاد من الوحي لم ينطق الا عن وحي وهذان
الوجهان ضعيفان اما الاول فلانه ليس في الآيات المتقدمة ذكر الافتراء
حتى يكون ذلك ردًا لقولهم وايضًا فهو تخصيص من غير دليل واما الثاني
فضعيف ايضًا والا لزم ان يكون المستنبط للحكم بالقياس قد حكم بالنص لان
العمل بالقياس مستفاد عنده من النص ولا شك في ضعف ذلك واحتج
المانعون بوجه آخر فقالوا لو جاز ان يكون متعبدًا بالاجتهاد لجاز لنا مخالفته
والتالي ط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحكم المجتهد فيه يجوز للمجتهد مخالفة غيره
من المجتهدين اجماعًا وبيان بطلان التالي ظاهر والجواب لا نسلم الشرطية
وينقض ما ذكرتم بالاجماع الذي حصل عن اجتهاد فانه لا يجوز مخالفته ○
واحتجوا ايضًا بانه لو جاز ان يكون متعبدًا بالاجتهاد لما توقف في الاحكام
ولا تأخر جوابه واجاب المصنف بان التأخير يجوز ان يكون لتجويز الوحي او ان
يكون لاستفراغ الوسع في الاجتهاد واحتجوا ايضًا بان القادر على معرفة
الحكم بالقطع يحرم عليه الظن فيه لانه يكون سلوكًا لاضعف الطريقين الذي

لا بد من معه الخطأ مع وجود النواهي المأمون معه الخطأ واجاب المصنف
بان الحكم انما يكون معلوما بعد الوحي اما قبله فلا مجال فيه استعمال الظن
كالحكم بالشهادة قال ـــــ مسئلة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره
ظنا وثالثها الوقف ورابعها الوقف ممن حضره لنا قول ابي بكر لاها الله اذا
لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال صدق
وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال ع لقد حكمت
بحكم الله من فوق سبعة ارقعة قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا لا نسلم
الخبرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون اليه قلنا حيث كان معهم اقول
اختلف الناس في انه هل يجوز الاجتهاد لمعاصريه ع ام لا فمنعه قوم وجوزه
آخرون والمجوزون منهم من قصر ذلك على القضاة والولاة الغائبين ومنهم
من اطلق الجواز وابو علي الجبائي توقف في انه هل وقع التعبد به سمعا او لا
والقاضي عبد الجبار توقف في انه هل وقع التعبد به سمعا للحاضرين دون
الغائبين واختار المصنف الوقوع لا قطعا بل ظنا واستدل بقول ابي بكر في حق
ابي قتادة لما قتل مشركا واخذ سلبه غيره لاها الله اذا لا يعمد الى اسد
من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله ص صدق
وكان قول ابي بكر عن الاجتهاد وايضا روي عن النبي ص انه حكم سعد بن معاذ
في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال ع لقد حكمت بحكم الله فوق
سبعة ارقعة وذلك يدل على تصويبه في الاجتهاد وتجويزه واحتج المانع بوجهين
الاول ان المعاصرين متمكنون من معرفة الحكم قطعا فلا يكتفي بالظن الذي يفيده
الاجتهاد والجواب ان ذلك لا يقتضي انما يلزم الا لو علم بالدليل الخبرة بين الظن
يقول

يقول والرجوع اليه وبين العمل بالاجتهاد ولذلك لا يجوز قيام الدليل على الخبرة وقول
المصنف ان هناك دلالة ولم اظفر به الثاني ان الصحابة كانوا يرجعون
اليه في الاحكام ولو كان الاجتهاد سائغا لما رجعوا اليه دائما والجواب
ان رجوعهم اليه لا يمنع من الاجتهاد لجواز ان يكونوا سلكوا احد الطريقين
الدالين على الحكم او انهم اجتهدوا ولم يتفقوا على الحكم وبالجملة فالرجوع اليه ليس فيه
منع لهم عن الحكم بالاجتهاد قال ـــــ مسئلة الاجتهاد ع ان المصيب في
العقليات واحد وان النافي ملة الاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد
وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد
في العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار فلو كانوا
غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر والجواب باحتمال التخصيص
قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق والجواب
بانه كلفهم الاسلام وهو من المتأتي المعتاد فليس من المستحيل في شيء
اقول ـــــ اجمع المسلمون على انه ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا بل
المصيب واحد وان ما عداه مخطئ آثم كافر سوا اتباع الملة اجتهد او لم يجتهد فيها م
او لم يجتهد ونقل عن الجاحظ خلاف هذا الاجماع فانه قال المجتهد اذا بلغ
واستقصى في اجتهاده ولم يظفر بالحق فانه غير مأثوم وهذا هو مذهب عبد الله
ابن الحسن العنبري من المعتزلة وزاد عليه كل مجتهد في العقليات مصيب
وهذه الزيادة فاسدة لان الاصابة ان عني بها ههنا الوصول الى الحق فهو محال
والا لزم حقية اعتقادي الضدين وان عني بها سقوط العقاب فهو مذهب
الجاحظ واستدل الجمهور باجماع المسلمين على ان المخطئ في الاعتقاد سوا كان
عن اجتهاد او لا عن اجتهاد من اهل النار ولو كان غير مأثوم لما ساغ هذا الاجماع

واستدلوا ايضا بالظواهر الواردة في القرآن كقوله تعالى ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم
ارداكم وغير ذلك من الآيات الدالة على الوعيد على الخطأ في الاعتقاد
والمصنف لم يسلك هذه الطريقة لان الالفاظ محتملة للتخصيص فلا تسمى
الحجة قطعية واحتج الجاحظ بانه لو كانوا مخطئين لزم تكليف ما لا يطاق
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهم لو كلفوا بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم
لزم ما ذكرناه واما بطلان التالي فبالعقل والسمع والجواب انهم كلفوا
بالاسلام وهو ممكن غير مستحيل فاندفع ما ذكروه قال الثانية لا اثم
على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر المريسي والاصم الى تأثيم المخطئ
لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشائع من غير نكير
ولا تأثيم لمعين ولا لمبهم والقطع انه لو كان اثم لقضت العادة بذكره واعترض
كالقياس اقول ذهب الجمهور الى ان المخطئ في المسائل الاجتهادية الفرعية
في الاحكام الشرعية غير آثم وذهب بشر المريسي والاصم الى تأثيم المخطئ فيه
وهو منقول عن بعض الامامية واستدل المصنف بالعلم الحاصل بالتواتر
بان الصحابة اختلفوا في مسائل كثيرة لا تحصى وشاع ذلك بينهم من غير انكار
ولا تأثيم لواحد من الصحابة بعينه ولا لواحد منهم لا بعينه ومن المعلوم قطعا
انه لو كان احدهم آثما لقضت العادة بذكره واعترض على هذا المخالف
بمنع عدم الانكار من الصحابة فانه يجوز ان يكونوا قد انكروا ولم ينقل او
نقول لعلهم اضمروا الانكار ولم يظهروه اما للخوف او لغير ذلك كالقياس
اي كما مر في مسألة القياس من الاحتمالات والجواب كما مر في القياس

ايضا

ايضا قال المسألة الثالثة المسألة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد
فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من
قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الاستاذ ان الدليل ظني فمن ظفر به فهو مصيب
وقال المريسي والاصم انه قطعي والمخطئ آثم ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة
والتصويب فان كان فيها قاطع فمعينه مخطئ آثم وان لم يقصر فالمقصر مخطئ غير آثم
لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه وصوب غير معين للاجماع وايضا لو كان
كل مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع
على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشيء واحد اقول
المسألة الظنية من الفقه اذا لم يوجد فيها نص اختلف الناس فيها فقال القاضي ابو بكر
والجبائيان وابو الهذيل ان كل مجتهد مصيب فيها وليس لله تعالى حكم معين فيها مصيب
بل حكم الله تابع لظن المجتهد فاذا اجتهد واحد وغلب على ظنه التحريم كان
الحكم في حقه التحريم واذا اجتهد آخر وغلب على ظنه الحل كان الحكم في حقه الحل
وقال آخرون ان المصيب واحد وهو مذهب جماعة من الاشاعرة والمعتزلة
وكافة الامامية ثم اختلفوا فقال بعضهم ان الحكم لا دليل عليه
بل هو كدفين يظفر به اتفاقا بعد الاجتهاد فمن ظفر بذلك الدليل فهو مصيب
ومن اخطأه فهو مخطئ وقال الاستاذ ان عليه دليلا ظنيا فمن ظفر به
فهو المصيب وقال بشر المريسي والاصم ان عليه دليلا قطعيا فمن ظفر به فهو المصيب
ومن اخطأه فهو آثم ونقل عن الشافعي واحمد ومالك وابي حنيفة والاشعري
التخطئة والتصويب معا وان كان في المسألة نص قاطع فقصر المجتهد في اجتهاده
ولم يظفر بالحق فهو مخطئ آثم وان لم يقصر ولم يظفر بالحق فهو مخطئ غير آثم

عند المصنف واستدل على ان المصيب واحد بانه لا دلالة على تصويب الجميع مع ان
الاصل عدمه فيجب تركه وتصويب واحد غير معين للاجماع ولا لزم تخطئة الجميع
وهو محال وايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على
ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم منه القطع بالمظنون لان القطع الحاصل
له مستمر ما استمر ظنه للاجماع على انه اذا تغير ظنه وجب الرجوع الى ما تغير اليه ظنه
وذلك يستلزم العلم بالمظنون حال كونه مظنونا هذا خلف قال الثالث
الظن ينتفي بالعلم قلنا نقطع ببقائه ولانه لو كان لاستحال ظن النقيض مع ذكره فان
قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم قطعا
قلنا الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان
فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم
بثبوت مدلوله فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلا حكم ايضا
فاذا ظنه علم والا جاز ان يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا
اقول هذا ايراد على الوجه الثاني مع الجواب عنه وتقريره ان نقول ان الظن
للحكم ينتفي عند حصول القطع به لامتناع الظن والعلم على شيء واحد والجواب
من وجهين الاول انا نقطع ببقاء الظن عند القطع بان كل مجتهد مصيب الثاني
انه لو انتفى الظن وحصل القطع بالحكم لاستحال ظن النقيض مع ذكره واقامة الدليل
عليه ولما كان التالي باطلا فان كثيرا من الناس يظنون الحكم المعين ثم يتغير ظنهم
عند حصول الذكر بنقيضه واقامة الدليل عليه فكذا المقدم فان قيل فان الذي لزم
من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يرد على القائلين بان كل مجتهد
مصيب يرد على القائلين بان المصيب واحد وبيانه ان الاجماع حاصل على وجوب

اتباع

اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم قطعا ولما كان الحكم المحرم ظنيا قلنا
ليس الظن والعلم هنا متواردين على محل واحد فان الظن متعلق بانه اي بان
الذي اليه اجتهاده هو الحكم المطلوب لله تعالى وهو الحل مثلا والعلم متعلق
بتحريم مخالفة هذا الظن فاين احد المتعلقين من الاخر واذا اختلف المتعلقان
لم يبق استحالة لا يقال لو اختلف المتعلق لما اختلف متعلق العلم بتبديل
الظن لكنه يختلف لانه اذا تبدل الظن لم يحرم المخالفة لانا نقول استمرار
الظن الاول شرط تحريم المخالفة فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة
لان الاجماع انما وقع على تحريم المخالفة للمظنون وبعد زوال الظن لا تحريم فان
قيل هنا ايضا المتعلق لان الظن متعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد
دليلا والعلم يتعلق بثبوت المدلول فاذا تبدل الظن زال الشرط ثبوت الحكم
وهو ظن الدليل قلنا كون الدليل دليلا حكم ايضا فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما
والا جاز ان يكون المتعبد به غير الدليل ولا يكون كل مجتهد مصيبا وح
يرد الاشكال على دلالة الدليل كما اوردناه على الحكم قال واجيبا
اطلقوا الصحابة الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر عن علي و
زيد وغيره انهم خطأوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال من باهلني
باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا اقول هذه حجة
اخرى استدل بها المتعرضون على ان المصيب واحد وهي ان الاجماع واقع من
الصحابة على اطلاق لفظ الخطا في الاجتهاد روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في
الكلالة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان

والله ورسوله بريئان من ذلك وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال لكاتبه اكتب هذا ما رأى
عمر فان كان خطأ فمنه وان كان صوابا فمن الله وقوله في جواب المرأة التي ردت
عليه في نهيه عن المبالغة في المهر اصابت امرأة واخطأ عمر ورد جماعة من
الصحابة على ابن عباس في العول وانكر عليهم ابن عباس وخطأهم فقال من باهلني باهلته
ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال
فاين موضع الثلث وبالجملة فالوقائع المأثورة عنهم اكثر من ان تحصى قال
واستدل بانه لو كان الدليلان فان كان احدهما ارجح تعين والا تساقطا واجيب بان الامارات
ترجح بالنسب فيكون الراجح واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا تبين الصواب
لم يكن فائدة واجيب بتبين الترجيح او التساوي او للتمرين واستدل بان المجتهد
طالب وطالب لا مطلوب محال فمن اخطأه فهو مخطئ قطعا واجيب مطلوبه
ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفا واستدل بانه يلزم حل الشيء وحرمته لو قال مجتهد
شافعي لمجتهدة حنفية انت بائن ثم راجعها وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي
ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزوم اتباع
ظنه وجوابه ان يرفع الى الحاكم فيتبع حكمه اقول هذه ادلة ذكرها
المصنف دالة على ان المصيب واحد مع الاعتراض عليها منها ان المجتهدين
اثنان ان علما بدليلين فاما ان كان الثاني عنهما باطل قطعا وان كان الاول فلا يخلو اما
ان يكون احد الدليلين راجحا على الآخر او لا فان كان احدهما راجحا تعين العمل به
فلا يكون العامل بالمرجوح مصيبا وان لم يكن تساقطا فلا يكون كل واحد
منهما مصيبا ايضا والجواب ان الراجح في نفس الامر غير الراجح عند
المجتهدين

عند المجتهدين والامارات ترجح عند المجتهدين بالنسب فان كل امارة راجحة
عند شخص وان كانت مرجوحة عند غيره ومنها ان الاجماع واقع على
تسويغ المناظرة والمباحثة فلولا تبين الصواب من المناظرة والا لم يكن فيها
فائدة واذا كانت الفائدة تبيين الصواب لم يكن الكل صوابا والجواب ان الفائدة
الترجيح في الدليلين او التساوي بينهما او يكون الفائدة هي التمرين فانه مما
يفيد النفس استعدادا تاما لادراك الاحكام ومنها ان المجتهد طالب
فلا يخلو اما ان يكون له مطلوب او لا والثاني محال قطعا واذا كان كل طالب
له مطلوب فمن اخطأه فهو مخطئ قطعا فالمصيب واحد والجواب المطلوب
هو ما يغلب على الظن انه هو الحكم المعين وغلبة الظن حاصلة لكل مجتهد وان
اختلف المتعلقات ومنها انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم ثبوت الحل والحرمة
على شيء واحد واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة انا لو فرضنا مجتهدا
شافعيا قال لزوجته المجتهدة الحنفية انت بائن ثم يقول راجعتك فانها بالنظر
الى الزوج يجوز له المراجعة وبالنظر اليها يحرم وكذا لو تزوج مجتهد امرأة
بغير ولي ثم تزوجها بعده آخر بولي والجواب ان هذا النقض مشترك الالزام فانها
كما ترد على المصوبة ترد على من يقول المصيب واحد لانا وان جعلنا المصيب واحدا
الا ان كل واحد من المجتهدين جازم باتباع ظنه ولا يجوز له خلافه فالشافعي
مأمور باتباع ظنه بجواز المراجعة والحنفية مأمورة باتباع ظنها بتحريمها وحل
هذا الاشكال فما اجتمع به عنه جوابا للمصوبة والجواب في مثل هذه الوقائع
انما هو الرفع الى الحاكم فما حكم به اتبع قال المصوبة قالوا لو كان
المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان الحل باقيا او وجب الخطأ ان سقط

الحكم المطلوب واجيب بسقوط المسئلة لو كان فيها نص او اجماع ولم
يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطا فهذا اجدر قالوا بايهم
اقتديتم اهتديتم فلو كان احدهما مخطيا لم يكن هدى واجيب بانه هدى
لانه فعل ما يجب عليه من مجتهد او مقلد اقول احتج المصوبة بوجهين
الاول انه لو كان المصيب واحدا للزم اجتماع النقيضين او وجوب اتباع الخطا
والتالي بقسميه ط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المكلف مامور باتباع ظنه
اجماعا فاذا فرضنا المكلف غلب على ظنه ان الحكم الوجوب مع انه في نفس الامر
ليس كذلك فلا يخلو اما ان يبقى الحكم في نفس الامر على ما هو عليه اولا والاول
يلزم منه الوجوب والتحريم وذلك قول باجتماع النقيضين والثاني يلزم منه وجوب
الخطا والجواب ان نختار القسم الثاني قوله يلزم منه وجوب الخطا قلنا
ممنوع فانه على تقدير سقوط الحكم الثابت في نفس الامر لا يبقى ما ظنه المكلف
خطا وهذا لانا لو فرضنا انه كان في المسئلة نص او اجماع ولم يطلع عليه المكلف
بعد الاجتهاد فانه يجب مخالفته واتباع ظنه وهو خطا فهذا اولى لانه ليس هناك
نص ولا اجماع الثاني انه صلعم قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ولو كان احدهما مخطيا لما كان الاقتداء به هدى والجواب ان نقول الاهتداء
المراد به هنا فعل ما يجب على المكلف ولا شك في ان الصحابة فعلوا الواجب
من الاجتهاد او التقليد فكان المقتدي بهم مهتديا قال مسئلة تقابل
الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين واما تقابل الامارات الظنية
وتعادلها فالجمهور جائز خلافا لاحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان لدليل
والاصل عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او بواحد منهما معينا
او مخيرا

او مخيرا او لا والاول ط والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد
واحد والرابع كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال وهو احدهما واجيب يعمل
بهما لانهما وقفا فيتوقف او باحدهما مخيرا او لا يعمل بهما ولا تناقض الا في اعتقاد
نفي الامرين لا في ترك العمل اقول اتفقوا على ان الادلة العقلية
يمتنع تقابلها لان الدليل العقلي ملزوم للعلم فلو كان كل واحد من الدليلين
المتقابلين مستلزما للعلم لزم اجتماع النقيضين وهو العلم بالشيء مع العلم
بعدمه وسواء كان ذلك بشخص او بشخصين فان العلم لا بد فيه من المطابقة وهذا
ظاهر وانما الخلاف في تعادل الامارات المفيدة للظن فجوزه الجمهور من
المعتزلة والاشاعرة ومنعه احمد بن حنبل وابو الحسن الكرخي واستدل المجوزون
بانه لو امتنع تعادلها لكان ذلك اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل
قطعا والثاني ط لانه لا بد له من دليل والاصل عدمه واحتج المانعون
بانه لو جاز تعادلهما فلا يخلو اما ان يعمل بهما معا او بواحد منهما معينة
او بواحد منهما على سبيل التخيير يعني ان المكلف ان يعمل بايهما شاء او لا يعمل
بواحد منهما والكل ط اما الاول فلانه يلزم منه العمل بالنقيضين فان امارة التحريم
مناقضة لامارة التحليل واما الثاني فلانه تحكم محض لانهما لما تعادلا ولم يكن
احدهما ارجح من الاخر كان العمل بواحد منهما ترجيحا للمتساويين وهو محال
واما الثالث فلانه يلزم منه جواز افتاء المجتهد الواحد لزيد بالتحليل
ولعمرو بالتحريم وذلك ط لانه يلزم منه تعدد الحكم واما الرابع فلانه يلزم
منه الكذب فان المجتهد يفتي بعدم التحليل والتحريم مع ثبوت احدهما
والجواب لم لا يعمل بهما معا ويكون حكمهما عند الدليل واحد مقتضاه الوقف
فيتوقف او لم لا يعمل باحدهما على التخيير ولا استبعاد في التحليل لزيد والتحريم

لعمرو كما لو تغير اجتهاده او نقول لم لا يجوز ان يعمل بهما قوله يلزم النقيضان
قلنا ممنوع فان التناقض انما يلزم من اعتقاد نفي التحليل والتحريم لا من ترك
العمل بالامارتين قال مسئلة لا يستقيم للمجتهد قولان متناقضان
في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر
رجوع وكذلك المتناظرتان ولم يظهر فرق وقول الشافعي في سبعة عشر
مسئلة فيها قولان اما للعلماء او فيها ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين
عنده او ان لي قولان على التخيير عند التعادل واما بعدهم لي فيها قولان
اقول الجمهور على انه لا يجوز ان يكون للمجتهد في مسئلة واحدة قولان
متناقضان في وقت واحد وان كان جائزا بالنسبة الى وقتين او الى
شخصين كالمفتي لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم على القول بالتخيير فان يعلم
احد القولين على الاخر كان الثاني رجوعا وكذلك المسئلتان في وقت
واحد ولم يظهر فرق وسؤال اصحاب الشافعي في سبعة عشر مسئلة فيها قولان
لوجوه احدها انه يحتمل ان يكون حاكيا لقول السلف وثانيها يحتمل ان يريد
ان في هذه المسئلة ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده وثالثها
يحتمل انه اشار بذلك الى نفسه ويكون القول فيها على التخيير ورابعها ان
ان يكون حاكيا لقول له سابق قال مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات
منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض
اذا خالف قاطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد
غيره اتفاقا فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالمختار التحريم
وقيل انما تنقض بعد حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده ولو حكم
مقلد

مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليد غيره اقول اتفق الجمهور على انه
لا ينقض الحكم في المسائل الاجتهادية وهي الاحكام الشرعية التي ادلتها
ظنية اما بتغير اجتهاده او بحكم حاكم اخر بانه لو جاز نقض حكمه اما له او لغيره لجاز
نقض ذلك النقض وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال وهو خلاف الغرض الذي
لاجله نصب الحاكم فانهم انما نصبوا لقطع المنازعة اما اذا حكم الحاكم مخالفا
لدليل قاطع كنص او اجماع فانه ينقض بلا خلاف وان اجتهد وحكم بخلاف
ما ادى اليه اجتهاده تقليدا لغيره فهو حكم باطل اجماعا فلو اجتهد وتزوج
امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده الى التحريم فالاولى القول بالتحريم بتغير الاجتهاد
والا لكان مستديما للتحليل المخالف لاجتهاده وهو خلاف الاجماع على ما
تقدم وقيل يجوز تغير الحكم الا ان يتصل بالاجتهاد الاول حكم حاكم
اخر محافظة على حكم الحاكم وكذلك للمقلد اذا تغير اجتهاد مقلده فانه
يتغير الحكم في حقه ايضا لانه انما اتبع الحكم الاول بالاجتهاد فلما زال الاجتهاد
زال الجواز التقليد ولو كان الحاكم مقلدا لامام ثم حكم بخلاف قول امامه
اتباعا لامام اخر هل يجوز حكمه ولا ينقض ام لا ينبني على القول بجواز مخالفة
المقلد امامه فمن جوز اتباع المقلد لغير امامه جوز هذا الحكم ومنع من نقيضه نقضه صح
والا فلا قال مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل
فيما يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال ان معي
الا ان يكون صحابيا وقيل ارجح فان استووا تخير وقيل او تابعيا وقيل
غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق لنا حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل
عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه انتفاء الدليل الثبوتي وايضا متمكن من الاصل
فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده واجيب بانه بعد

حصل الظن الاقوى ه المجوز فاسئلوا اهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان
كنتم وان المجتهد من اهل الذكر الصحابة اصحابي كالنجوم وقد سبق قالوا
المعتبر الظن وهو حاصل اجيب بان ظن اجتهاده اقوى اقول
اختلفوا في انه هل يجوز للمجتهد التقليد في مسئلة قبل اجتهاده ام لا فذهب
اكثر الفقهاء والقاضي ابو بكر الى المنع من ذلك مطلقا وذهب بعض اهل العراق
الى انه يجوز للعالم تقليد غيره فيما يخصه دون ما يفتي به ومنهم من خصص
الجواز بما يفوت وقته ومنع من التقليد فيما لا يفوت وقال محمد بن الحسن
يجوز للعالم تقليد من هو اعلم منه لا من هو مثله ولا من هو دونه وقال الشافعي
ان المجتهد ممنوع من التقليد لغيره الا ان يكون ذلك الغير صحابيا وقال ابو علي
يجوز له تقليد الصحابي اذا كان ارجح من غيره فان استووا تخير في تقليد من شاء
منهم وقال اخرون بجواز تقليد الصحابة والتابعين دون من عداهم وقال
احمد بن حنبل يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا هذا اذا لم يجتهد المجتهد في المسئلة
اما اذا اجتهد فيها فقد اجمعوا على انه لا يجوز له تقليد غيره فيما خالف ذلك
الحكم الذي ادى اليه اجتهاده واستدل المصنف على المنع مطلقا بان القول
بجواز التقليد قول بثبوت حكم شرعي فلا بد له من الدليل والاصل عدمه
فمن ادعاه فعليه اظهاره لا يقال القول بعدم الجواز قول بحكم شرعي
فلا بد له ايضا من الدليل والاصل عدمه فان ادعيتموه فعليكم الاظهار لانا
يجعلوا عدم دليل الثبوت دليل العدم فيجيبه بجعل الخصم عدم دليل العدم
دليلا على الثبوت لانا نقول الدليل الموقوف حاصل فان العدم يكفي فيه عدم دليل
الثبوت بخلاف الثبوت وايضا فالمجتهد متمكن من الاثبات بالاصل وهو
الاجتهاد

الاجتهاد فلا يجوز له البدل عن التقليد كغيره من الواجبات التي لها بدل
كالوضوء والتيمم واستدل بعضهم على المنع بانه لو جاز التقليد قبل الاجتهاد
لجاز بعده والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله والجامع بينهما المصلحة المناسبة
من تمكن المكلف من السلوك لاحد الطريقين مع ثبوت الاخر والجواب
الفرق حاصل فانه بعد الاجتهاد حصل له الظن الاقوى فلا يجوز له سلوك
الطريق الاضعف مع ثبوت الاقوى قال المجوزون الدليل على الجواز
مطلقا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد قبل اجتهاده غير
عالم فجاز له السؤال واجاب المصنف بان هذا خطاب للمقلدين بدليل
قوله ان كنتم لا تعلمون فان هذا مخصوص بمن ليس بعالم وهو المقلد وايضا
فان المجتهد من اهل الذكر فانه لا يجوز ان يكون المراد من اهل الذكر العلماء
قال المجوزون لتقليد الصحابة الدليل عليه قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما لذلك الاقتداء مطلقا سواء كان من العامي
او المجتهد والجواب عنه ما مضى في مسئلة ان مذهب الصحابي ليس بحجة قالوا
المعتبر حصول الظن وهو حاصل على تقدير التقليد فيجب القول بالجواز
عن العلماء والجواب انه مع حصول ظن اجتهاده لا يجوز اتباع ظن التقليد لانه
ترك الاقوى الظنين واتباع لاضعفهما قال مسئلة يجوز ان يقال
للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب ويتردد الشافعي والمختار لم يقع لنا انه لو امتنع
لكان لغيره والاصل عدمه قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل العبد
واجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها الوقوع
قالوا لا ما حكم الا بدليل على نفسه واجيب بانه يجوز ان يكون بدليل ظني قالوا اما

لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال
الا الاذخر واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله
الاستصحاب او منه ولم يرد وصح استثناؤه بتقدير تكريره لعلمهم ذلك او منه
واريد وينسخ بعد بتكرير بوحي سريع قالوا لولا ان اشق احجنا هذا
لعامنا او للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجبت ولما قتل النضر بن
الحارث انشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ
المحنق فقال لو سمعته ما قتلته واجيب يجوز ان يكون خير فيه معينا ويجوز
ان يكون بوحي اقول ذهب جماعة الى انه يجوز ان يقال للمجتهد احكم
بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب ثم اختلف هؤلاء فقال قوم يجوز مطلقا للنبي صلعم
وغيره من العلماء وعن ابي علي الجبائي في احد قوليه انه يجوز للنبي خاصة وقال قوم لا
يجوز مطلقا وتردد الشافعي ثم اختلفوا في الوقوع واختار المصنف الجواز
وعدم الوقوع اما الجواز فلانه لو امتنع لكان الامتناع لشيء يكون
لذاته او لغيره والاول باطل لانا لو قدرناه واقعا لم يلزم منه محال والثاني ايضا
باطل لان الاصل عدم ذلك الغير احتج المانع من الجواز بان الشرائع انما شرعت
لمصالح المكلفين والعبد جاهل بالمصلحة فلا يامن من الاقدام على المفسدة فلو
كان مكلفا بذلك لم يؤمن عن المفسدة لزم نقض الغرض من الشرائع وهو
باطل والجواب ان هذا لازم من الوقوع لا من تجويز الوقوع وايضا لو سلمنا
لكن المصالح لا تنحصر وان جهلها المكلف لان الله تعالى اذا قال له انك لا تختار
الا الاصلح انحصر اجتهاده في الاصلح واندفع ما ذكرتم من المحذور واحتج
القائلون بالوقوع بوجوه احدها قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل

الا ما حرم اسرائيل على نفسه ومعناه ما حرم اسرائيل على نفسه من الطعام المحلل
دليل على ان الحكم قد يستند الى اجتهاد المكلف واختياره والجواب
يجوز ان يكون اسرائيل انما حرم على نفسه ما حرم بالاجتهاد مستندا في ذلك
الى دليل ظني وايضا يجوز ان يستند التحريم الى النفس على سبيل المجاز
كما يقال للناذر انه هو الذي اوجب على نفسه وان كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
والنذر سبب في الوجوب فقط وثانيها قوله عم في مكة لا يختلى خلاها ولا
يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال عم الا الاذخر فهذا
الاستثناء من النبي عم انما كان من تلقاء نفسه لعلمنا بانه في تلك الحال لم ينزل
عليه وحي فدل ذلك على تفويض الحكم اليه والجواب من وجوه الاول ان
الاذخر ليس من الشجر فاباحته ثابتة بحكم الاستصحاب واستثناء النبي عم
له انما كان للتاكيد الثاني لو سلمنا ان الاذخر من الشجر فيحتمل انه لم يكن مرادا
من قوله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها وكان عدم تبيين ذلك والتكرير للفهم
الثالث سلمنا انه مراد منه لكن نسخ بوحي سريع نزل عليه في تلك الحال لقوله
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وثالثها قوله عم لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك اضاف الامر الى نفسه وقوله لما قيل له احجنا لعامنا
هذا ام للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجبت اضاف الوجوب الى نفسه
ولما قتل النضر بن الحارث انشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال عم لو سمعته ما قتلته وهذا يدل على ان القتل كان مفوضا اليه والجواب
عن هذه الاحاديث انه يجوز ان يكون قد خير في هذه الامور على سبيل
التعيين لا مطلقا على معنى ان يكون مخيرا في ان يامر بالسواك او لا يامر وان

يكون مخيرا في كل من الحج وعلم تارة وفي قبل النص ونزله لا على معنى ان يقال
له احكم بما شئت فهو صواب كما هو مذهب الخصم او يكون لك مستندا الى الوحي
قال مسئلة المختار انه عم لا يقر على خطا في اجتهاده وقيل بنفي الخطا لنا
لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه وايضا لم اذنت ما كان لنبي حتى قال عم لو نزل
من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وايضا انكم تختصمون الي
ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشي من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع
له قطعة من نار وقال انما احكم بالظاهر واجيب عن الثالث بان الكلام في الاحكام
لا في فصل الخصومات ورد بانه يستلزم الحكم الشرعي المحتمل قالوا لو جاز لجاز
امرنا بالخطا واجيب بكونه للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول اولى
قلنا اختصاص بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا
الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة واجيب بان الاحتمال في الاجتهاد
لا يخل بخلاف الرسالة والوحي اقول الذاهبون الى انه يجوز الاجتهاد
للنبي عم اختلفوا فذهب قوم من الاشاعرة الى انه لا يجوز الخطا عليه اصلا
وذهب جماعة منهم والحنابلة وابو علي الجبائي وطائفة من المعتزلة الى انه يجوز
الا انه لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بوجوه
الاول انه لو امتنع وقوع الخطا منه لما خلو اما ان يكون ذلك الامتناع
لذاته او لغيره والاول محال لانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم منه محال لذاته والثاني
باطل لان الاصل عدمه الثاني قوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما
يكون مع ارتكاب الذنب وقوله تع ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز
حكيم

حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال عم لو نزل
من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر لانه اشار بقتل اهل بدر وترك فدائهم
الثالث قوله عم انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت
له بشي من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقوله عم
انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر واجيب عن الثالث بان الكلام
انما هو في الاحكام لا في القضاء وفصل الحكومات واجاب عنه
المصنف بان القضاء يستلزم الحكم الشرعي المحتمل للغلط ولقائل
ان يقول اما الاية الاولى فلا تدل على الذنب لان العفو لا يكون
عن الذنب فقد يكون عن ترك الاولى خصوصا في حق الانبياء عليهم السلم
واما الاية الثانية فلا تدل على انه هو الامر بالفدا لاحتمال ان يكون
ذلك خطابا مع اصحابه واما الخبران فلا يدلان على الخطا لان مستند
الحكم اما الاقرار او الشهادة فاذا حصلا وجب الحكم بمقتضاهما و
ان كانا باطلين فالحكم صحيح ومستند باطل ولهذا لا يدل على الخطا
احتج المانعون بوجوه احدها انه لو جاز الخطا على الانبياء في اجتهادهم
لجاز امرنا بالخطا لانا مامورون باتباعه واللازم باطل لان الخطا قبيح
فلا يصدر عن الحكيم واجاب المصنف بانه معارض بامر العامي بتقليد
المفتي مع جواز خطائه وثانيها ان اجماع الامة لا يجوز عليه الخطا
فالرسول عم اولى والا لكانت الامة اعلى رتبة منه واجاب المصنف
بان اختصاص الرسول عم بالرسالة وكون الاجماع تابعا له ومستندا الى
قوله وكون الامة مامورين باتباعه يدفع هذه الاولوية اذ لا يلزم

حينئذ من جواز الخطأ عليه وعصمتهم عنه لكونهم اعلى رتبة منه فنمنع الدليل
وبالسند انه لو جاز الخطأ في حكمه لوقع الشك فيما حكم به انه خطأ او
صواب وذلك مخل بمقصود البعثة لان المقصود منها اتباعه واجاب
بان احتمال الخطأ في الاجتهاد لا يخل بالمقصود بخلاف احتمال الخطأ
في الرسالة والوحي فانه هو المخل بالمقصود من البعثة قال مسألة
المختار ان النافي مطالب بالدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن
لكان ضروريا وهو محال وايضا الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية
والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث النافي لو لزم للزم منكر مدعي النبوة
وصلوة سادسة ومنكر الدعوى اجيب بان الدليل قد يكون استصحابا مع
عدم الرافع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعي بالمانع
وانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص العلة اقول
اختلف الناس في ان النافي هل عليه دليل ام لا فقال قوم انه لا دليل عليه
سواء كان نافيا للقضية عقلية او لحكم شرعي وقال آخرون انه لا بد له من الدليل
فيهما واوجب طائفة الدليل على النافي في العقليات دون الشرعيات
واستدل المصنف على انه لا بد له من دليل بانه لو لم يكن عليه الدليل لكان النفي
ضروريا لكنه نظري قطعا لان الكلام فيه وذلك يستلزم اجتماع النقيضين
وهو محال وايضا الاجماع حاصل على ان النافي لا بد له من الدليل فان العالم
بالقدم والوحدانية مطالب بالدليل قطعا مع انه في الحقيقة انما يدعي النفي
لان القدم عبارة عن نفي الحدوث وليس صفة زائدة على الماهية و
الوحدانية عبارة عن نفي الشريك احتج القائلون بعدم ايجاب الدليل

على

على النافي بان الاجماع واقع ان من ادعى النبوة فانه لا يجب على المنكر
الدليل وكذلك من انكر وجوب صلوة سادسة او انكر دعوى ادعاها عليه غيره
والجواب ان ما ذكرتموه من هذه الصورة لا يسقط عنه الاتيان بالدليل
قد يكون استصحابا مع عدم الرافع له وقد يكون انتفاء لازم يستدل به على نفي
ملزومه وقد يستدل على النفي بالقياس الشرعي وقد يكون الجامع فيه هو المانع
او انتفاء الشرط هذا عند من يجوز تخصيص العلة اما عند من لا يجوز ذلك
فلا قال مسألة التقليد والمفتي والمستفتي فالتقليد
العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامي
الى المفتي والقاضي الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي
الفقيه وقد تقدم والمستفتي خلافه فان قلنا بالتجزي فواضح والمستفتي في
المسائل الاجتهادية العقلية على الصحيح اقول قد ذكرنا في صدر
الكتاب ان اصول الفقه باحث عن الطرق المفيدة للاحكام وذكرنا هناك
ان الطرق منها ما يكون للمجتهد ومنها ما يكون للمقلد ولما فرغ عن المتعلق
الاول اشتغل الى البحث عن الثاني وقد عرف التقليد بانه العمل بقول الغير
من غير حجة ويندرج فيه امران احدهما اخذ بقول العامي والثاني اخذ المجتهد
بقول مثله من غير دليل وخرج عنه الاخذ بقول الرسول والرجوع الى الاجماع
واخذ العامي اعني بقول المجتهد المفتي وعمل القاضي على العدول فان هذه
كلها لا يطلق عليها بالنظر الى هذا الحد اسم التقليد فان كل واحد من هذه
لا يخلو عن الحجة اما الاخذ بقول الرسول عليه السلام فظاهر واما
التام في الحجة علم هو كان امر سواء

وقد تطلق في الاستعمال اسم التقليد على هذه ولا مشاحة في الاسما واما
المفتي فهو الفقيه وقد تقدم تعريفه في صدر الكتاب والمفتي خلافه واعلم
ان المفتي اما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا فان كان الاول فلا ركن
اليه اجتهاده لا يجوز له مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب
قوم الى انه لا يجوز له اتباع غيره وان كان الثاني فان كان عاميا صرفا فقد
اختلفوا في جواز التقليد له وكذلك اختلفوا فيما اذا بلغ دون رتبة الاجتهاد
والصحيح ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد فلا جل ذلك ذكر
المصنف ان الاجتهاد كان متحريا فواضح الى الفرق بين المفتي والمفتى
هو الذي يكون من اهل الاجتهاد واما ما فيه الاستفتا فهو المسائل
الاجتهادية من الشرعيات لا المسائل العقلية فان تلك انما يكتفى فيها بالقطع
قال مسئله لا تقليد في العقليات كوجود الباري وقال العنبري بجوازه
وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل
لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدوث العالم ولانه لو حصل لكان نظريا
ولا دليل قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى ولو كان لنقل كالفروع
واجيب بانه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل
لوضوحه وعدم الحوج الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة العوام بذلك
قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل
بايسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع
في الشبه والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد ويتسلسل او

اختلف الناس في جواز التقليد في العقليات المتعلقة بالاعتقاد كوجود الباري
وما يجوز عليه من الصفات فقط لا يجوز مذهب الجمهور المنع من ذلك وقال
عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية يجوز ذلك وقال آخرون
يحرم النظر فيها وان الواجب في مثل هذه المسائل التقليد والدليل على
وجوب المعرفة ان الاجماع حاصل على وجوب المعرفة بالله تعالى والتقليد لا يفيد
لها لوجوه الاول ان المقلد ليس بمعصوم فيجوز الكذب على مجتهده فلا يحصل
المعرفة الثاني ان من قلد ان العالم محدث لو ان العلم لكان من قلد في
قدمه مستحصلا للعلم ويلزم من ذلك حصول العلم بالقدم والحدوث
وهو باطل قطعا الثالث ان العلم لو حصل بالتقليد لكان نظريا والتالي
باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم الضروري منتف قطعا والوجه
الاشتراك فيه ولانه لو خلى الانسان ونفسه من داعي الدواعي الحاصلة
بسبب الشبه لما حكم بشيء من الاعتقادات التقليدية واما بطلان التالي
فلان النظري لا يحصل الا عن الدليل والاصل عدمه فمن ادعاه فعليه اظهاره
فثبت بهذه الوجوه ان التقليد لا يفيد للعلم فلا يخرج المكلف به عن
عهدة وجوب المعرفة واحتج المخالف بوجوه احدها ان النظر لو كان
واجبا لكانت الصحابة اولى بالنظر ولو كان كذلك لنقل عنهم اشتهاره
فيما بينهم مع ان الحاجة داعية اليه كما نقل عنهم المسائل الشرعية التي هي دون
الاعتقادات العقلية والجواب ان النظر كان واجبا على الصحابة
والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله تعالى وذلك باطل قطعا وانما لم ينقل ذلك

لوضوحه وعدم المحوج الى الاكثار لصحة اذهانهم وقوتها بخلاف
المسائل النظرية الاجتهادية فانها مشتبهة الى النظر الذي لا يحصل
الاتفاق عليه فيحوج فيه الى المناظرة الثاني لو كان النظر واجبا
لكان الصحابة قد الزموا العوام ذلك والتالي ظ فالمقدم مثله
والجواب التزام الزام الصحابة ذلك وليس المراد من الدليل الادلة
المحررة على القوانين المباحثة والجواب عن الشبهات والاشكالات
الدليل يحصل بايسر شيء من النظر المطلوب وهو الدليل الموجبين
للتقليد قالوا لو وجب النظر في معرفة الله لزم الدور المحال لان معرفة
الايجاب متوقفة على معرفة الموجب والجواب عنه قد تقدم الرابع
قالوا ان النظر مظنة الشبه والضلالة بخلاف التقليد اذ لا يحصل الا ظن
بحصول السلامة معه والجواب يلزم من ذلك تحريم النظر على
المقلد وتسلسل فانه يلزم وجوب التقليد على كل احد قال
مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل يشترط ان يتبين
له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا وهو عام فيمن لا يعلم وايضا
لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير قالوا
يؤدي الى وجوب اتباع الخطا قلنا وكذلك لو ابدى المستند
وكذلك المفتي نفسه اقول اختلفوا في العامي من عرف
بعض العلوم المشترطة في الاجتهاد هل يجوز لهم التقليد ام لا فذهب
قوم الى انه يلزمهم التقليد والاخذ بقول المفتي وقال بعض معتزلة

بغداد لا يجوز لهم التقليد الا بعد ان يتبين لهم صحة اجتهاد المجتهد
بدليله وقال الجبائي يجوز ذلك والدليل على وجوب التقليد قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في كل من ليس بعالم
سواء كان عاميا محضا او عالما ببعض العلوم وايضا الاجماع حاصل
على اتباع المقلدين من غير ان يكشفوا لهم عن وجه اجتهادهم ولا
يذكرون لهم الادلة التي استندوا اليها مع انه لم ينقل انكار ذلك
من مجتهدي الوقت وحديثه واحتج للثاني بان التقليد لا يؤمن معه
من الخطا فلو وجب التقليد لادى ذلك الى وجوب اتباع الخطا
وهو محال والجواب يلزم ذلك فيما اذا ظهر له المستند
فانه لا يلزم من اظهار المستند العلم بل الامر باق في الباب حصول الظن
وعدم وجوب الاشتغال بالخطا وايضا يرد ذلك في المفتي نفسه فانه
لا ظن الحكم بدليل وجب عليه اتباعه وان كان يجوز ان يكون خطا
قال مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة
او رآه منتصبا والناس يستفتونه معظمين وعلى امتناعه ان ظنه
والمختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر
الجهال فالظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع
لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممتنع ولو سلم فالفرق
ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد اقول
قد تقدم ان المقلد يجب عليه اتباع المفتي من غير ان يشترط اظهار

دليل له ولا خلاف في انه لا يجوز تقليد من اتفق حاله للعوام مخيلة لا بد
من نظر العالم المطلع من غيره حتى يتبع وقد وقع الاتفاق على جواز استفتاء
من اشتهر بين الناس بالعلم والعدالة لو كان منتصبا للحكم والناس معظمون
له مقبلون على استفتائه واتفقوا على المنع من تقليد من كان بضد ذلك
واختلفوا في مجهول الحال هل يجوز تقليده ام لا فالاولى انه لا يجوز
لوجهين الاول ان الاصل عدم العلم الثاني ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل
فالظاهر ان هذا المجهول من قبيل الغالب وذلك كالشاهد والراوي فانه
لا بد من معرفة عدالتهما ولا يكفي فيه الجهل بفسقهما وعدالتهما فكذا
هنا واحتج المخالف بانه لو امتنع تقليد من جهل حاله في العلم والعدالة لامتنع
تقليد من عرف منه العلم وجهلت عدالته والجواب يلتزم بالامتناع ولو سلم
فالمعروف ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد فانه ليس الغالب
في الناس حصول الاجتهاد قال مسئلة اذا تكررت الواقعة
لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والاصل عدم امر اخر قالوا يحتمل
ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره ابدا اقول اختلفوا في المجتهد اذا
اجتهد وادّاه نظره الى حكم معين ثم تكررت الواقعة هل يجب عليه تكرير النظر
ام لا فقال قوم يجب عليه ذلك ومنع منه اخرون واحتج المانعون بان المكلف
مامور بالاجتهاد وقد حصل فيخرج عن العهدة لان الاصل عدم امر اخر
قال الموجبون يحتمل ان يكون المجتهد قد تغير اجتهاده فيجب عليه ثانيا ولو
قلنا هذا مدفوع والا وجب عليه تكرير الفكر دائما في الحكم الواحد المعين لجواز
التغير

التغير قال مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا
لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال ص ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
ينتزعه ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فاين نفي الجواز ولو سلم فدليلنا
اظهر ولو سلم فتعارضان وسلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم
انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يمكن
اقول اختلفوا في انه هل يجوز خلو الزمان عن المجتهد ام لا فذهب
الجمهور الى الجواز ومنع منه الحنابلة احتج الجمهور بوجهين الاول انه
لو امتنع خلو الزمان عن المجتهد لكان ذلك الامتناع اما ان يكون لذاته
وهو محال لانه لا يلزم من فرضه محال واما ان يكون لغيره والاصل
عدمه الثاني انه ص قال ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن
بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا فسئلوا
بغير علم فضلوا واضلوا حكم ص بفقد العلماء وخلو الزمان من مجتهد
في الاحكام احتج المخالف بوجهين الاول قوله عم لا تزال طائفة
من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال حكم ص بعدم
الخلو في وقت من الاوقات من مجتهد والجواب ليس في هذا الحديث
دلالة على موضع النزاع لان البحث انما وقع في الجواز سلمنا لكن دليلنا
اظهر في الخلو من دليلهم سلمنا لكن يحصل التعارض فيتساقطان ويبقى

الدليل العقلي الاول سلمنا الثاني ان الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم
اتفاق اتفاق المسلمين على الباطل وهو ترك الاجتهاد والجواب انا اذا
فرضنا موت العلماء لم يكن الاجتهاد واجبا فلا يستلزم تركه اتفاق المسلمين
على الخطا قال مسئله افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا
على الماخذ اهلا للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا
وقيل لا يجوز لنا وقوع ذلك ولم ينكر وانكر من غير المجوز فاقل
كالاحاديث واجيب بان الخلاف في غير النقل المانع لو جاز لجاز للعامي
واجيب بالدليل وبالفرق اقول اختلف الناس في غير المجتهد
من اهل النظر هل يجوز له ان يفتي بقول مجتهد ام لا فذهب قوم الى جواز ذلك
مطلقا ومنع منه ابو الحسين البصري مطلقا وقال اخرون يجوز عند عدم
المجتهد وذهب اخرون الى ان المفتي ان كان من اهل النظر مطلعا على ماخذ
المجتهد الذي قلده قادرا على التفريع على ما قلده فيه متمكنا من النظر
والمناظرة جاز والا فلا وهو مذهب المصنف واستدل على ذلك بالاجماع
فان المجتهد في هذا الزمان نادر بل مفقود ومع ذلك فالفقها يفتون
تعويلا على ائمتهم الذين قلدوهم من غير ان يقع انكار في ذلك فكان اجماعا
على الجواز وانكروا في غيره فان العامي لو جعل نفسه في مقام الافتاء انكر عليه
ذلك قال المجوزون المفتي المقلد ناقل عمن قلده فكان جائزا لانه نزل
منزلة الاحاديث المنقولة على الرواة والجواب ليس هذا محل النزاع
لان المفتي يجوز له النقل عن المجتهد اجماعا وانما الخلاف

في انه

في انه هل يفتي تعويلا على قوله ام لا واحتج المانعون بانه لو جاز له ان
يفتي مقلدا عن غيره لجاز للعامي ذلك والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله
والجواب الملازمة ممنوعة لما بينا من الدليل الدال على الجواز في حق من له اهلية
النظر وعلى المنع في حق العامي على ان الفرق ظاهر فان من له اهلية النظر
متمكن من الاطلاع على مستند المقلد بخلاف العامي فكان ابعد عن الخطا من ذلك
العبد قال مسئلة للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج
الارجح متعين لنا انهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر وايضا
قال اصحابي كالنجوم واستدل بان العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره واجيب
بانه يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء اليه وغير ذلك قالوا اقوالهم كالادلة
فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام
قالوا الظن بقول الاعلم اقوى قلنا تقدير ما فقد ممنوع اقول
المقلد ان وجد في البلد مفتيا واحدا وجب الرجوع اليه وان تعدد
فان تساووا في العلم والدين تخير المقلد وان ترجح احدهم فقد اختلفوا
فقال القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين والفقها يجوز له تقليد من شاء
منهم سواء كان فاضلا او مفضولا ومنع احمد وابن سريج والقفال من اصحاب
الشافعي وجماعة من الاصوليين والفقها ذلك واوجبوا الاخذ بقول
الافضل واحتج المصنف على مذهبه وهو الاول بان الاجماع واقع
على ان المرجوح كان يفتي مع وجود الراجح ولم ينكر ذلك مع اشتهار
وتكرره في كل وقت وايضا قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

ومعلوم ان الصحابة تفاوتوا في العلم والدين واستدل بعضهم على هذا المذهب
بان العامي لو وجب عليه الاخذ بقول الارجح لزم تكليف ما لا يطاق لانه غير
متمكن من الترجيح لقصوره والجواب المنع من عدم تمكنه فان معرفة الارجح
قد تحصل بالتسامع والاشتهار ورجوع العلماء اليه وغير ذلك من اقبال
الناس عليه في الاستفتاء ونحوه واحتج المخالف بان اقوال المفتين كالادلة
ومع كثرة الادلة يجب الترجيح فكذا في المفتين والجواب هذا الذي ذكرتموه
من القياس لا معارض لا كونه من الاجماع لان الاجماع مقدم على القياس اجماعا
سلمنا مساواة الدليلين لكنا نقول الفرق بين الادلة والمفتين ان المرجح في الادلة
متمكن من ذلك بخلاف العامي فانه يتعسر عليه معرفة الارجح من العلماء قالوا
الظن بقول الارجح اقوى فيتعين العمل به والجواب ان هذا التقريب لما
قد مر من الدليل الاول لكونه في الحقيقة قياسا للجامع وليس الدليل الا براسه
ثم قد اجبنا عنه قال مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا
وفي حكم اخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا
معينا كالك والشافعي وغيرهما فثالثها كالاول اقول العامي اذا
استفتى مجتهدا فقد اتفقوا على انه لا يجوز له العدول عنه الى غيره في تلك الواقعة
واختلفوا في غيرها فذهب قوم الى انه يجوز له العدول الى مجتهد اخر في مسئلة
اخرى ومنع منه اخرون واحتج المصنف على الاول لحصول الاجماع عليه
فانا نقطع بان العوام في زمان الصحابة يقلدون من شاؤوا من المفتين ثم
يستفتون غيرهم من غير انكار منهم واما اذا اختار العامي مذهبا كمذهب الشافعي

ولا يرجع

مثلا

مثلا او ابي حنيفة وقال انه متبع له وملتزم به فهل له الرجوع الى غيره والاخذ بقوله
في مسئلة من المسائل ذهب قوم الى الجواز لان التزامه بذلك لا يكون ملزما
له وذهب اخرون الى المنع لانه بالتزامه مذهبا معينا يصير لازما له وفصل اخرون
فقالوا ان كل مسئلة من مذهبه الاول عمل بها المستفتي فلا يجوز له تقليد الغير فيها
وما لم يعمل بها فلا مانع له من اتباع غيره وهذا الاول اي الحكم الاول
المذكور في هذه المسئلة وهو انه ان فلا اي عمل به رجع ولا جاز وهو الذي عبر
عنه المصنف بقوله فثالثها اي ثالث الاقوال قال الترجيح وهو
اقتران الامارة بما تقوى على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك واورد
شهادة اربعة مع اثنين واجيب بالتزامه او بالفرق ولا تعارض في قطعيين
ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن والترجيح في الظنيين منقول او معقول
ومعقول اقول لما فرغ من البحث عن هذا الكتاب عن
الطرق المفيدة للاحكام على سبيل الاجمال وكيفية استثمار الاحكام منها
ختم بالبحث عن الترجيح فان الادلة قد تتعارض واعلم ان الترجيح عبارة عن
اقتران الامارة بما تقوى به على ما يعارضها فالاقتران كالجنس وقيد بالامارة
المفيدة للظن ليخصص وقيد بقوله بما تقوى به على ما يعارضها فان الامارة
فان الامارة ما لم يكن لها معارض لا يكون هناك ترجيح واذا ترجحت
الامارة على ما يعارضها وجب العمل بها للاجماع الحاصل من الصحابة على العمل
بالراجح من الامارتين واورد على ذلك شهادة الاربعة فانها راجحة على شهادة الاثنين
اذا تعارضا ومع ذلك لا يتعين العمل بالاربعة والجواب بالتزام وجوب
العمل بشهادة الاربعة على بعض الاقوال ونقول الفرق ان الصحابة انما اعتبروا

الترجيح في باب الادلة اولى الشهادات وعلى المصنف انما هو عمل الصحابة واعلم
ان الادلة القطعية لا يمكن فيها التعارض لان القطع بالثبوت لا بد فيه من
المطابقة وكذلك القطع بالانتفاء ولو حصل دليلان متعارضان لزم اجتماع
النقيضين وهو محال واذا لم يمكن التعارض لم يمكن الترجيح ولا يعقل الترجيح
بين قطعي وظني لان الظني يمتنع ان يرجح على القطعي واذ لا ترجيح ليس الا
فيما يفيد الظن والدليلان الظنيان اما ان يكونا منقولين او معقولين او يكون
احدهما منقولا والآخر معقولا اما القسم الاول ففي السند والمتن و
المدلول وفي خارج الاول كثرة الرواة لقوة الظن خلافا للكرخي وبزيادة الفقه
والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبانه اشهر باحدها وباعتماده
على حفظه لا النسخة وعلى ذكره لا خطه وبموافقة عمله وبانه عرف انه لا يرسل
الا عن عدل في المرسلين وبان يكون المباشر كرواية ابي رافع نكح ميمونة وهو حلال
وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبان يكون صاحب
القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله ص ونحن حلالان وبان يكون مشافها كرواية القاسم
عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على من روى انه كان حرا لانها عمة
القاسم وان يكون اقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرد ص وكان تحت ناقته
حين لبى وبكونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا او متقدم الاسلام او مشهور
النسب او غير ملتبس بضعيف او بتحملها بالغا وبكثرة المزكين او اعلميتهم
او ثقتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل وبالمتواتر على المسند والمسند
على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف
وعلى المشهور والكتاب على المشهور ومسند البخاري ومسلم على غيره والمسند
بالاتفاق

والترجيح

بالاتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف وبالسماع على محتمل وبالسكوت
مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا تعم به البلوى على الآحاد
لا احاد وبما لم يثبت انكار لرواته على الآخر قوله لما ذكر ان التعارض
انما هو بين الادلة الظنية وقسمها الى ثلاثة اقسام انقسم التعارض اليها ايضا وبدا
بالتعارض الواقع بين منقولين ثم اعلم ان الترجيح لاحد المنقولين على الاخر
لا يخلو اما ان يكون باعتبار الناقلين او باعتبار المنقول او باعتبار ما يفهم من المنقول
او باعتبار امر خارج عن الخبر فالاول يكون باعتبار ان حاملي صور الترجيح بحسب السند
والثاني بحسب المتن والثالث بحسب الدلالة وبدا بالاول لانه الاصل والترجيح
فيه ثم ذكره على وجوه ا كثرة الرواة على احد الخبرين لان رواته اكثر كان راجحا
على ما رواته اقل لان الظن هناك اكثر واحتمال الخطاء وتعمد الكذب فيه اقل
وهذا مما خالف فيه الكرخي ب ان يكون احد الراويين حافظا مشهورا بالعلم
والضبط والورع والفقه والنحو ج ان يكون احدهما اشهر من الاخر في ذلك
د ان يكون احد الراويين حافظا للرواية غير معول في ذلك على خط يجد
ذلك له لا غير مستند الى نسخة كتاب ه ان يكون احد الراويين علم انه عمل بروايته
فان العمل يعضد الرواية وان كان غير حجة و ان يكون احد الراويين لا يرسل
الا عن عدل وعلم عرف حاله لانه اولى ممن يرسل لا عمن عرف حاله وهذا
الترجيح يختص بالخبر المرسل ز ان يكون احد الراويين مباشرا لما رواه فانه
اولى ممن رواه عن غير مباشرة وذلك كرواية ابي رافع ان النبي ص نكح ميمونة وهو
حلال فانها راجحة على رواية ابن عباس انه ص نكحها وهو حرام لان ابا رافع كان

هو المستقر بينهما وهو القابل لنكاح ميمونة وكانت روايته أولى ح أن يكون
أحدهما صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فإنها
راجحة على رواية ابن عباس ط أن يكون أحدهما مشافها أي سمع مشافهة كرواية
القسم محمد بن ابي بكر عن عائشة أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فإنها راجحة على رواية
الاسود فإنه روى عنها أيضا أنه كان حرا لأنها عمة القسم بخلاف الاسود
فإنه سمع من وراء الحجاب ى أن يكون أحدهما أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم عند سماعه
كرواية ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أفرد وكان تحت ناقته يلبي يا أن يكون أحدهما
من أكابر الصحابة لقربه في أغلب الأحوال يب أن يكون أحدهما أقدم إسلاما
من الآخر يج أن يكون أحدهما مشهور النسب فإنه راجح على رواية غير المشهور لذلك
يد أن يكون أحدهما غير ملتبس بضعيف في الاسم فإنه راجح على الملتبس يه
أن يكون أحدهما تحمل الرواية بالغا فإنه راجح على من تحمل الرواية طفلا لجواز
الخطأ عليه غالبا يو أن يكون أحدهما قد زكاه جماعة أكثر من مزكي الآخر
يز أن يكون المزكي لأحدهما أعدل وأوثق من المزكين للآخر يح أن يكون
أحدهما قد زكي بصريح القول والآخر زكي بالحكم بشهادته يط أن يكون
أحدهما قد زكي بالحكم بالشهادة فإنه راجح على تزكية من حصلت تزكيته بالعمل
بروايته ك أن يكون أحد الخبرين متواترا والآخر آحادا وهذا ليس من هذا
الباب لأن المتواتر يفيد القطع وقد قلنا إنه لا ترجيح بين القطعي والظني
كا أن يكون أحد الخبرين مسندا فإنه راجح على المرسل كب أن يكون
أحدهما قد أرسله التابعي فإنه راجح على إرسال غيره كج أن يكون أحد الخبرين

اعلى

أعلى إسنادا من صاحبه فإنه راجح عليه كد أن يكون أحد الخبرين مسندا فإنه
راجح على الذي يحال به على كتاب معروف أو على الشهرة كه أن يكون أحد
الخبرين قد اشتمل عليه كتاب معروف فإنه راجح على الذي يعول فيه على الشهرة
كو أن يكون أحد الخبرين قد اشتمل عليه كتابا مسلم والبخاري فإنه راجح
على الذي لا يوجد فيهما ويوجد في غيرهما كز أن يكون أحد الخبرين
مسندا باتفاق فإنه راجح على المختلف في إسناده كح أن يكون أحد الخبرين
قد قرأه الشيخ عليه فإنه راجح على الخبر الذي قرأه على الشيخ أو إجازة له
كط أن يكون أحد الخبرين قد اتفق على رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فإنه راجح
على الذي اختلف فيه ل أن يكون أحد الخبرين غير مختلف فيه فإنه راجح على ما فيه
اختلاف لبعده عن الاضطراب لا أن يكون أحد الروايتين عن سماع متيقن
من النبي فإنها راجحة على ما يحتمل غير السماع وتطرق إليه الاحتمال كالسماع
من وراء الحجاب لب أن يكون أحدهما حصل عن سكوته مع الحضور فإنها
راجحة على السكوت مع الغيبة لج أن يكون أحدهما قد نقل صيغة لفظ
النبي صلى الله عليه وسلم والآخر نقل المعنى المفهوم فالأول راجح على الثاني لد أن يكون أحدهما
ما لا تعم به البلوى فإنه راجح على الآخر لأن احتمال الكذب فيما تعم به
البلوى أقل له أن لا يكون الراوي قد روى عنه إنكار روايته فإن هذا راجح
على الذي أنكر منقول عنه الرواية [illegible] المتن النهي على الأمر
على الإباحة على الصحيح والإباحة على النهي والأقل احتمالا على الأكثر والحقيقة
على المجاز والمجاز على المجاز لشهرة مصحح أو قرينة أقرب أو [illegible] الرجحان
الدليله لو شهرة استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح والأعدم والأشهر مطلقا

واللغوي على الشرعي بخلاف المنفرد وبالمؤكد للدلالة ويرجح في الاقتضاء بضرورة
الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وفي الايماء ما سوى العبث والحشو على غيره وفي المفهوم
الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم
وتخصيص العام على تاويل الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على
ما خص والمقيد كالتخصيص والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها والجمع ومن
وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده في الظني اقول
لما فرغ من الترجيحات العائدة الى السند شرع في الترجيحات العائدة الى المتن
وهو من وجوه آ ان كان احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي راجح على الامر
لان النهي يطلب فيه دفع المفسدة والامر يطلب فيه تحصيل المصلحة واعتنا
العقلاء بدفع المفاسد اشد من اعتنائهم بتحصيل المصالح ولان الاحتمالات
في النهي اقل من الامر فان النهي يحتمل ان يكون نهي تحريم ويحتمل ان يكون نهي تنزيه
والامر يحتمل ان يكون امر اباحة وامر وجوب وامر ندب وامر تهديد الى غير ذلك
ب ان يكون احدهما امرا والاخر اباحة فالامر راجح على الاباحة لان الامر
اذا عمل به لا يلزم منه ضرر في مخالفة الاباحة وليس كذلك في طرف الاباحة وقد
رجح اخرون الاباحة لان المدلول في الاباحة واحد والمدلول في الامر متعدد
كالوجوب والندب وغير ذلك ج ان يكون احدهما اباحة والاخر نهيا فالاباحة
راجحة على النهي لما تقدم في باب الامر ولقائل ان يقول انه يعول ان النهي
راجح على الامر والامر راجح على الاباحة ويلزم من هاتين المقدمتين ان النهي
راجح على الاباحة فكيف جعلت الاباحة راجحة على النهي وله ان يقول المحال
يلزم

يلزم لو اتحدت جهات الترجيح وليس كذلك فان ما يرجح به الامر على الاباحة غير ما
يترجح به الاباحة على النهي د ان يكون احدهما اقل احتمالا من الاخر فانه يرجح
وذكر ان يكون معناه واحدا والاخر معناه مشتركا ه ان يكون احدهما
دالا على معناه بالحقيقة والاخر بالمجاز فالاول اولى لان الاصل هو الحقيقة
و ان يكون كل واحد منهما مجازا لكن احدهما يكون راجحا على الاخر لشهرته
كالغائط او لكونه اقوى من المجاز الاخر او يكون جهته الى الحقيقة اقرب
من جهة الاخر او يكون دليله راجحا على دليل الاخر او يكون احدهما اشهر
استعمالا من الاخر ز المجاز راجح على المشترك على المذهب الحق وقد تقدم
ح ان يكون كل واحد منهما مشتملا على الحقيقة الا ان حقيقة احدهما اشهر من
حقيقة الاخر فانها ارجح ط ان يكون احدهما مشتملا على لفظ موضوع
في اللغة لمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والاخر مشتمل على لفظ
قد وضعه الشارع لمعنى من غير وضع اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل
موافقة الشرع للغة وهذا على القول اذا كان للفظ واحد منفردا
واستعمال اللغة لمعنى وفي الشرع لاخر فان المعهود من الشرع انه اذا اطلق
اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو باوايه ي ان يكون احدهما مومئا
والاخر غير مومئ لذلك فالاول اولى كقوله والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا
والله لاغزون قريشا يا ان يكون دال احدهما الاقتضاء الا ان العمل باحدهما
في حد لوله ضرورة صدق المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والاخر لضرورة
وقوع الملفوظ به شرعا فالاول اولى فان الخلف في كلام الشارع ومخالفة
المعقول

ممنوعان بخلاف المخالفة في المرجوح ثم ان يكونا دالين بجهة
الشبه والايما الا ان احدهما لو لم يقدر كون المذكور علة للحكم لكان ذكره
عبثا وحشوا فانه راجح على الايما بمادة يترتب الحكم بفا التعقيب يج
ان يكونا دالين بالمفهوم الا ان احدهما دال على المعنى بمفهوم الموافقة والاخر
بمفهوم المخالفة فالاول راجح لانه متفق عليه بخلاف الغير وقد رجح
بعضهم الثاني لان فائدة مفهوم الموافقة التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة
تاسيس الحكم ابتدا ولا شك في ان هذا اولى من التاكيد يد ان يكون دلالة
احدهما من قبيل دلالات الاقتضا والاخر من قبيل دلالات الاشارة
فالاول اولى لترجحها بقصد المتكلم لها بخلاف الثاني يه ان يكون احدهما
دالا بالاقتضا والاخر بالايما فالاول اولى لتوقف صدق المتكلم او مدلول
منطوقه عليه بخلاف الثاني يو ان يكون احدهما دالا بالاقتضا والاخر
بالمفهوم فالاول اولى لوقوع الاتفاق على دلالة الاقتضا ووقوع الخلاف
في دلالة المفهوم يز ان يكون العمل باحدهما يفضي بتخصيص العام والعمل
بالاخر يفضي بتاويل الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني يح الخاص
ولو بوجه اولى من العام لان العمل بالخاص غير مبطل للعام بل مخصص له والعمل
بالعام مبطل للخاص بالكلية يط العام الذي لم يدخله التخصيص اولى
من العام المخصوص لوقوع الاتفاق على التمسك بالاول بخلاف الثاني ك وكذلك
المطلق المقيد كا ان يكونا عامين الا ان عموم احدهما من قبيل الشرط
والجزا والاخر من قبيل النكرة المنفية وغيرها فالاول اولى لان الشرط
كالعلة

كالعلة والحكم المعلل في المعلل اولى من غير المعلل كب ان يكون احدهما
جمعا يفيد العموم او يكون قد اشتمل على من وما فانه ارجح على الجنس باللام
لوقوع الاتفاق من القائلين بالعموم على افادة الاول العموم ووقوع الخلاف
في الثاني كج ان يكون احدهما اجماعيا والاخر نصيا فالاول اولى من
الثاني لان الاجماع يومن فيه النسخ بخلاف الثاني كد الاجماع راجح على
ما بعده من القياس والاستصحاب والاستحسان وغيرها من الادلة المظنونة
فال ـــ المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان
دفع المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت على النافي
كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سوا والدارك
على الموجب والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفي وقد يعكس الموافقة
التاسيس والتطبيق على الوضع بالثواب وقد يعكس والاخف على الاثقل
وقد يعكس اصول ـــ الترجيح العائد الى المدلول يقع من وجوه
آ الحظر راجح على الاباحة لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولقوله
ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال ولان العمل بالحظر يوجب
الاحتراز عن الضرر بخلاف الاباحة هذا مذهب اكثر الاشاعرة واحمد
والكرخي والرازي وبعض الحنابلة وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى انهما
متساويان فيتساقطان وذهب اخرون الى ان الاباحة ارجح لموافقتها
الاصل ب الحظر راجح على الندب لان دفع المفسدة اهم في نظر العقلاء
من جلب المصلحة ولما بينا ج الحظر راجح على الكراهة لما ذكرنا في ترجيح

الحاظر على الاباحة د الوجوب راجح على الندب لان مع اعتقاد الوجوب
يحترز المكلف من الترك المجوز معه الخطاء بخلاف الندب ه المثبت
راجح على النافي وذلك كخبر بلال انه صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى فانه راجح على
خبر اسامة انه دخل ولم يصل لان المثبت مشتمل على امر يجوز ان يغفل
عنه النافي وايضا النافي ناقل للحكم الاصلي فيكون فائدته التاكيد والمثبت
ناقل عنه فيكون فائدته ابتداء الشرع فهو اولى وقيل ان النافي مساو للمثبت
و ان يكون احدهما موجبا للحد والاخر دارئا له فالدارئ اولى لان
الخطاء في عدم العقوبة اولى من الخطاء في تحققها ز ان يكون احدهما
موجبا للطلاق او العتق والاخر مزيلا لهما فالاول راجح لموافقته النفي
الاصلي وقال الغزالي بالعكس لان القول بترجيح المزيل للطلاق
والعتاق اقرب الى التاسيس من الموجب ح ان يكون احدهما تكليفيا
والاخر وضعيا فالاول اولى لاشتماله على زيادة الثواب وقد قيل بالعكس
لان الخطاب التكليفي يشترط فيه فهم المخاطب وتمكنه من الفعل والوضعي
ليس كذلك فكان الوضعي اولى ط الاخف راجح على الاثقل لان الشريعة
مبنية على التخفيف وقيل بالعكس لان الشرع المطلوب منه مصالح المكلف
والمصلحة في التكليف بالاشق اتم والـــــ الخارج ترجيح الموافق
لدليل اخر او لاهل المدينة او للخلفاء او للاعلم وبرجحان احد التاويلين
وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره ح
الخطاب شفاها مع العام كذلك ولم العام لم يعارض صورة على غيره وقيل بالعكس

والعام

والعام بانه اشتمل على المقصود مثل ان يتمو ابن الاخت من عاد او ملك وبتفسير
الراوي بفعله او قوله وبذكر السبب ولو ان تاخره كتاخر الاسلام او تاريخ
مضيق او تشديد لتاخر التشديدات واما الترجيح بالنظر الى
امر خارج عن المنقول فمن وجوه آ الا كان احد الخبرين موافقا لدليل اخر
راجح على ما ليس كذلك ب ان يكون موافقا لاهل المدينة والاخر ليس
كذلك ج ان يكون موافقا للخلفاء والاخر ليس كذلك د ان يكون
موافقا للاعلم والاخر ليس كذلك ه ان يكونا ماولين الا ان تاويل
احدهما الدليل ارجح من دليل تاويل الاخر فالاول اولى لانه اغلب على الظن
و ان يكون احدهما قد دل على الحكم مع العلة والاخر على الحكم فما تعرض
بالعلة اولى ز ان يكونا عامين الا ان احدهما ورد على سبب خاص فالعام
الوارد على السبب اولى من العام مطلقا في صورة ما الا تعلقها بالسبب
لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضي تاخر البيان عن وقت الحاجة والعام
مطلقا اولى من العام الوارد على سبب في غير صورة السبب لان العام مطلقا
اقوى لان لزوم العام بالسبب ح الخطاب الوارد على سبيل الاخبار
كقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط كقوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا وورد الخطاب الاخر شفاها كقوله يا ايها الذين
امنوا فالخطاب الشفاهي اولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه
والاخر اولى في حق الغائبين لان الخطاب الشفاهي لا يعم من ليس بحاضر
الا بدليل منفصل ط ان يكونا عامين الا ان احدهما لم يعارضه في صورة مسوق عليه
والاخر عارضه في صورة مسوق عليها فالعام الذي لم يعارضه اولى لان العام

وحكم الاخر اختلف في نسخه فالاول اولى لبعده عن الخلل د ان يكون حكم
احد الاصلين غير معدول به عن سنن القياس والاخر معدول به عنه فالاول
اولى لانه اقرب الى المعقول وموافقة الدليل ه ان يكون حكم احدهما قد قام
عليه دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الاخر فالاول اولى
لحصول الامن معه من الخطا و ان يكون حكم احدهما قد وقع الاتفاق
على تعليله بخلاف الاخر فالاول اولى ز ان يكون الظن بالعلة في احدهما
اغلب من ظن العلية في الاخر فالاول اولى ح ان يكون طريق
اثبات العلة قطعيا بخلاف الاخرى فالاول اولى ط ان يكون احد
الطريقين اغلب في الظن من الاخر ى ان يكون طريق علية احد الاصلين
اولى السبر والتقسيم وطريق علية الاخر المناسبة فالاول اولى لان في طريق
السبر والتقسيم تعرضا لنفي المعارض وذكر البيان المقتضي واما
المناسبة فليس فيها الا ذكر بيان المقتضي والحكم كما يتوقف على ثبوت المقتضي
يتوقف على نفي المعارض فكان القياس الاول اولى لاشتماله على ذكر
كل العلة بخلاف الثاني يا ان يكون نفي الفارق في احد القياسين
مقطوعا به وفي الاخر مظنونا وهذا الاول اولى يب ان يكون
العلة في احد الاصلين وصفا حقيقيا وفي الاخر تقديريا او حكما شرعيا
فالاول اولى لوقوع الاتفاق عليه من القياسين بخلاف الثاني يج القايسين
ان يكون الوصف في احدهما ثبوتيا وفي الاخر عدميا فالاول اولى
للاتفاق يد ان يكون العلة في احدهما بمعنى الباعث وفي الاخر
بمعنى الامارة فالاول اولى يه ان يكون العلة في احدهما وصفا
منضبطا والاخر وصفا ظاهرا فالاول اولى يو ان يكون العلة
في

٢٨٢
فقط
في احدهما واحدة وفي الاخرى مركبة فالاول اولى يز العلة المطردة اولى
من العلة المنعكسة فقط لما مر من اشتراط الاطراد في العلل دون
الانعكاس يح ان يكون علة احد القياسين وصفا جامعا للحكم مانعا
وعلة الاخر ليس كذلك فالاول اولى يط ان يكون علة احدهما مناسبة
وعلة الاخر شبهية فالعلة المناسبة اولى لرجحان غلبة الظن بها والسبب
في اولويته ما ذكرناه قيام الخلاف فيه او عدمه عند القايسين بخلاف الاخر
ك ان يكون المقصود من احدى العلتين الامور الخمسة الضرورية والمقصود
من الاخرى غيرها فالاول اولى لرجحان المصلحة فيه ولهذا لم تخل عنه
شريعة من الشرائع كا ان يكون المقصود من احدى العلتين من باب
الحاجة والمقصود من الاخرى التحسين والتزيين فالاول اولى لتعلق الحاجة
بها كب ان يكون المقصود من احدى العلتين التكميل للمصالح الضرورية
والمقصود من الاخرى اصل الحاجة الزائدة فالاول اولى وان كان تابعا
والاخر اصليا لانه اعطي المكمل حكم الاصل الذي يستند اليه من حيث
في شرب قليل الخمر ما وجب في شرب كثيره كج ان يكون مقصود
احدى العلتين حفظ الدين من الامور الخمسة ومقصود الاخرى احد
الاربع فالاول اولى لان ثمرته نيل السعادة الابدية بخلاف الاخر
وقال اخرون بالعكس لان حفظ الدين حفظ حق الله وحفظ النفس
حفظ حق الادمي فيكون الثاني اولى كد ان يكون مقصود احدهما
حفظ النفس والاخر حفظ النسب فالاول اولى لان حفظ
النسب انما قصد لاجل حفظ الولد حتى لا يختلط نسبه فيبقى ضائعا
لا مربي له فليس مطلوبا لذاته كه ان يكون المقصود من

احدهما حفظ النسب ومقصود الاخرى حفظ العقل فالاول اولى لكونه
عائدا الى حفظ النفس كو او يكون المقصود من احدهما حفظ
العقل ومقصود الاخرى حفظ المال فالاولى اولى كز او يكون علة
احد الاصلين منصوصة قد ظهر في صورة نقضها ما يمكن احالة النقض عليه
اما من وجود مانع او فوات شرط وعلة الاخر منصوصة لم يظهر في صورة
نقضها ذلك فالاولى اولى لانها اغلب على الظن لان الخلاف في ابطال العلة
لانتقاضها في بعض الصور لا لوجود مانع او فوات شرط اقل من الخلاف
في ابطالها لانتقاضها لا لذلك كح او يكون علة احد الاصلين ليس
لها مزاحم في الاصل بخلاف الاخرى فالاولى اولى لانها اغلب على
الظن واقرب الى التعدية وبهذا ظهر ان ما يكون رجحانها على
مزاحمها اكثر اولى من الاخرى كط او يكون علة احد القياسين تقتضي
الثبوت والاخرى تقتضي النفي فالثانية اولى لان مقتضاها ثابت على
تقدير رجحانها على الاولى وعلى تقدير تساويهما والاولى لم يثبت مقتضاها
الا على تقدير رجحانها وما يثبت على تقديرين اكثر وجودا مما يثبت على تقدير
واحد والاكثرية في الوجود موجبة لغلبة الظن بالاولوية وقيل
بل المثبتة اولى لان مقتضاها حكم شرعي بخلاف النافية ل
او يكون مناسبة احدى العلتين اكثر من مناسبة الاخرى فالاولى اولى لانها
افضى الى المقصود لا او يكون علة احد القياسين شاملة جميع
المكلفين ومقصود الاخرى مقصورا على بعضهم فالعامة اولى لعموم
فائدتها قال الفرع يرجح بالمشارك في عين الحكم وعين
العلة على الثلثة وعين احدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على
عكسه

عكسه وبالقطع بها فيه وبكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلا اقول
الترجيحات العائدة الى الفرع بامور ا ان يكون الفرع في
احد القياسين يشارك اصله في عين الحكم وعين العلة والاخر يشارك
اصله في عين الحكم وجنس العلة او في جنس الحكم وعين العلة او في جنس
الحكم وجنس العلة فالاول اولى لانه اغلب على الظن في الاعتبار
ب او يكون الفرع مشاركا للاصل في عين العلة وجنس الحكم او في
عين الحكم وجنس العلة والاخر مشاركا لاصله في جنس العلة وجنس
الحكم فالاول اولى لما مر ج او يكون الفرع في احدهما قد شارك
اصله في عين العلة وجنس الحكم والاخر شارك اصله في عين الحكم
وجنس العلة فالاول اولى د او يكون ثبوت العلة في احد الفرعين
مقطوعا به وثبوتها في الاخر غير مقطوع فالاول اولى ه
او يكون الفرع داخلا تحت النص بالاجمال لا بالتفصيل والاخر غير
داخل في النص فالاول اولى وانما قيدنا بالاجمال لانه لو دل عليه
بالتفصيل لم يثبت الحكم فيه بالقياس بل بالنص قال
المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه راجح
والترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس تقدم وأما
الحدود السمعية فترجح بالالفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعرف
اعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه على الاخر لفائدته وقيل بالعكس
للاتفاق عليه وبموافقة النقل السمعي او اللغوي وقربه وبرجحان طريق
اكتسابه وبعمل اهل المدينة والخلفاء الاربعة او العلماء ولو واحدا وبتقرير
حكم الحظر او حكم النفي وبدرء الحدود ولنترك الترجيحات

في المركبات والحدود امور لا تحصر وفيما ذكرنا ارشاد اقول لما فرغ
من الترجيحات في العقليات شرع في الترجيحات الواقعة بين المنقول
والمعقول وهي تقع على وجهين آ الخاص اذا دل بمنطوقه على الحكم فهو
اولى من القياس لعدم تطرق الخلل اليه بخلاف القياس واما اذا دل
الخاص على الحكم لا بمنطوقه فله درجات منها ما هو ضعيف جدا ومنها ما
هو قوي جدا وبين هاتين المرتبتين درجات متفاوتة في القوة والضعف
غير محصورة لا يمكن الاشارة اليها بل ذلك موكول الى الباحث في احاد
الصور ب النص العام يقدم على القياس الخاص لان العموم اصل والقياس
فرع وقيل بالعكس لان العمل بالعام يقتضي ابطال الخاص الذي هو القياس
وليس كذلك في العكس ومهما امكن الجمع بين الدليلين كان اولى واما
الترجيحات الواقعة بين الحدود فتقع على وجوه والحدود اما ان تكون
عقلية او سمعية والنظر الان انما هو في الثاني آ اذا كان احد الحدين
مشتملا على الفاظ ظاهرة الدلالة على المطلوب من غير تجوز واشتراك
وانقل كان اولى من المخالف ب المعرف اذا كان اعرف من الاخر
كان التعريف به اولى وهذا التفاوت انما هو في الرسوم ج التعريف
بالذاتي اولى من التعريف بالعرضي لان الاول يحصل عنه حقيقة المحدود
بخلاف الثاني د اذا كان احد الحدين اعم من الاخر كان اولى منه
لمساواته لمحدود الاخر ولانه اكثر فائدة وقال الاخرون بل الاخص
اولى لان مدلوله متفق عليه ومدلول الاخر الزائد مختلف فيه ه
ان يكون احد الحدين موافقا للنقل السمعي والاخر غير موافق فالاول
اولى لانه اغلب على الظن و ان يكون احدهما موافقا للوضع
اللغوي

٣

اللغوي بخلاف الاخر او يكون اقرب الى الاستعمال من الاخر فهو اولى
ز ان يكون طريق اكتساب احدهما ارجح من طريق اكتساب الاخر
فهو اولى لانه اغلب على الظن ح ان يكون احدهما قد ذهب الى العمل
به اهل المدينة او الخلفاء او العلماء ولو كان واحدا بخلاف الاخر فالاول اولى
ط ان يكون احدهما مقررا لحكم الحظر والاخر للاباحة او يكون مقررا
للنفي والاخر للاثبات ي ان يكون احدهما قد اشتمل على دراية الحد والاخر
على ثبوته فالاول اولى لموافقته للاصل وقد تتركب من هذه الترجيحات
الواقعة في المركبات وفي الحدود ترجيحات كثيرة لا تحصر واصولها ما ذكرناه
قال ثم ظهر حسن الختم بما اوردناه على هذا الكتاب والحمد لله وحده

صادف الفراغ من نسخه [illegible] اوائل النهار [illegible]
[illegible] على يد [illegible] الى الله الغفار
[illegible] عفا الله عنه [illegible]
رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله الطاهرين

[illegible]



[illegible]



١٢٠

ورقه عدد ٢٨٤ = سطر عدد ٢٥